Ev.-Luth. Dogmatik

von

Dr. theol. Adolf Hoenecke,

weil. Direktor und Professor am Seminar der Allg. Ev.-Luth. Synode
von Wisconsin, Minnesota, Michigan u. a. St.
zu Wauwatosa, Wis.

Band II.

Die eigentliche Dogmatik.

Zum Druck bearbeitet von seinen Söhnen

Walter und Otto Hoenecke.

1909
Northwestern Publishing House,
Milwaukee, Wis.

Vorwort.

Von Dr. Hönecke, der im Begriff war, seine Dogmatik herauszugeben, noch selbst geschrieben.

Die Synode von Wisconsin, Minnesota, Michigan und and. St. hat die Herausgabe der in ihrem Seminar gehaltenen Vorlesungen über die Dogmatik der lutherischen Kirche gewünscht, und so beginnt hiermit das Erscheinen derselben im Druck. Diese wenigen Worte enthalten schon eine Erklärung über die Art der erscheinenden Vorlesungen, die kaum noch einer weiteren Auseinandersetzung bedarf. Es ist damit schon gesagt, daß die vorgelegte Dogmatik die der alten lutherischen Kirche ist und sein soll, vor allem dem Gehalt nach, im großen und ganzen der Gestalt nach. Dies letztere geschah mit gutem Bedacht. Unsere theol. Studenten sollten mit der Dogmatik der alten lutherischen Kirche vertraut werden. Das konnte kaum besser geschehen als dadurch, daß sie heimisch gemacht wurden in dem alten Lehrbau, in welchem der Geist der alten schriftmäßigen lutherischen Lehre Jahrhunderte hindurch gewaltet. Daß schon dieser Bau einen nicht hoch genug anzuschlagenden Segen gehabt hat, auch für Erhaltung der reinen Lehre, wird kein Kenner der Geschichte der Dogmatik leugnen. Gerne wird zugegeben, daß keins der alten orthodoxen Systemata im strengen Sinne ein System ist. Ein solches aufzustellen kann auch einem auf die Schrift schlechtweg sich gründenden Dogmatiker nicht einfallen. Bei einem im strengen Sinne systematischen Dogmatisieren, das jedoch auch sich schriftgemäß halten wollte, wird sicher bald das systematische Theologisieren, bald die Aussage der Schrift auf das Prokrustesbett gespannt werden müssen. Und, hier wird die Berufung auf die Erfahrung vieler ihr Recht haben, es mangelt ja mit einer gewissen Notwendigkeit dabei schließlich sehr an der Klarheit und scharfen Begrenzung der dogmatischen Begriffe, wie sie die bescheidene Form der Systematik unserer Alten mit ihrer, wie man oft tadelt, etwas mechanischen und ermüdenden Methodik schließlich doch liefert. Darauf aber,

und nicht auf interessante Systembauten kommt es doch vor allem in Vorlesungen für theol. Studenten an.

Aus ihrem Charakter als Vorlesungen für theol. Studenten, zumal unter unsern Verhältnissen, erklärt sich, daß da, wo es sich um Beurteilung von mancherlei Lehrerscheinungen und Lehrentwicklungen u. s. w. handelt, nicht nur kurze Urteile über dieselben gegeben werden, sondern auch ausgiebige stoffliche Mitteilungen, welche den Urteilen ihre Berechtigung und zugleich eine wünschenswerte Anschaulichkeit geben. Dies Verfahren findet selbstverständlich besonders in den Prolegomena Anwendung.

Damit, daß die hiermit erscheinenden Vorlesungen wesentlich die Gestalt der alten Dogmatik tragen, verträgt es sich sehr wohl, daß doch, um es kurz zu bezeichnen, auf die Forderung des Zeitgemäßen, nicht nur in bezug auf Lehrentwicklung, sondern auch Lehrart, aller Bedacht genommen ist. Alter Lehrstoff und veraltete Lehrform sind nicht dasselbe. Wir schmecken dasselbe gütige Wort Gottes wie unsere alten treuen Dogmatiker, doch darf getrost unser Geschmack für dogmatische Darstellung in vielen Fällen ein anderer als der ihre sein. Dies mag genügen als Erklärung, einesteils für die, welchen an diesen Vorlesungen in ihrer Art vieles zu alt, andernteils für die, welchen manches zu neu erscheint.

Allein im Vertrauen auf den Herrn beginnt die Herausgabe dieser Vorlesungen. Er gebe zum Beginnen die Vollendung und seinen gnädigen Segen vorab, daß dadurch ein beständig fruchtreicherer dogmatischer Unterricht in unserm uns allen teuren Seminar gewährt werde.

A. Hönecke.

Wauwatosa, Wis.

Vorwort der Herausgeber.

Dem Wunsche der Synode, die Vorlesungen unsers Vaters zum Druck vorzubereiten, da der Herr ihm die Arbeit aus den Händen genommen, kommen wir gerne nach. Die Vorlesungen erscheinen wesentlich so, wie sie in den letzten Bearbeitungen vorliegen. Wo, wie besonders in der Geschichte der Prolegomena, Ergänzungen notwendig waren, sind dieselben der Vollständigkeit wegen nach den hinterlassenen ausführlichen Notizen unsers Vaters von uns ausgearbeitet und in Gemeinschaft mit Prof. A. F. Ernst, Prof. J. Köhler, Pastor C. Gausewitz durchgesehen worden. Für die gehabte Mühe sprechen wir denselben unsern herzlichen Dank aus. Wir bemerken nur noch, daß alle von uns hinzugefügten Ergänzungen im Drucke durch Klammern — [—] — gekennzeichnet worden sind.

W. u. O. Hönecke.

Milwaukee, Wis. 1908.

Ausführliche Inhaltsangabe des II. Bandes.

Bemerkung: — Allgemeines Sachregister, Register der zitierten Schriftsprüche, Register der zitierten Autoren und Register der Werke und Ausgaben, aus denen zitiert, am Schluß des IV. Bandes.

Ev.-Luth. Dogmatik

von

Dr. theol. Adolf Hoenecke,

weil. Direktor und Professor am Seminar der Allg. Ev.-Luth. Synode
von Wisconsin, Minnesota, Michigan u. a. St.
zu Wauwatosa, Wis.

Band II.

Die eigentliche Dogmatik.

Zum Druck bearbeitet von seinen Söhnen

Walter und Otto Hoenecke.

1909

Northwestern Publishing House,
Milwaukee, Wis.

Die eigentliche Dogmatik.

§ 1.
Einteilung der Dogmatik.

Der Mittelpunkt der Dogmatik ist die Lehre von der Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen durch Jesum Christum. Darnach hat die Dogmatik zuerst von denen zu handeln, zwischen welchen die Gemeinschaft hergestellt wird, also von Gott und den Menschen, und darnach davon, wie die Gemeinschaft wiederhergestellt wird. Wir erhalten also folgende Teile der eigentlichen Dogmatik: I. Theologie, oder Lehre von Gott, II. Anthropologie, oder Lehre vom Menschen, III. Soteriologie, oder Lehre von der Erlösung.

Die Theologie aber zerfällt wieder in folgende Abschnitte: 1. Von der Gotteserkenntnis, 2. Vom Dasein Gottes, 3. Vom Wesen und von den Eigenschaften Gottes, 4. Von der heiligen Dreieinigkeit, 5. Von den Werken Gottes, 6. Von den Dienern Gottes, den Engeln.[1]

---

[1] In betreff der Einordnung der Lehre von den Engeln unter die Theologie siehe § 24.

I. Teil.

Die Theologie.

(*De Deo.*)

1. Abschnitt.

Von der Gotteserkenntnis.

§ 2.

Von der natürlichen Gotteserkenntnis.

(*De notitia Dei naturali.*)

LEHRSATZ I.

Die natürliche Gotteserkenntnis ist die der Vernunft eingepflanzte und durch Betrachtung der göttlichen Werke entwicklungsfähige Überzeugung, dass Gott sei und dass er alle von ihm geschaffenen Dinge mit Weisheit, Macht und Gerechtigkeit regiere.

Anmerkung: — Daß es eine natürliche Gotteserkenntnis gebe, bezeugt Röm. 1, 18—21; Apg. 14, 16. 17; 17, 26. 27. Und zwar umfaßt nach diesen Stellen die natürliche Gotteserkenntnis nicht nur den abstrakten Satz, daß Gott sei, sondern auch etwas von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes, z. B. von seiner Macht, Weisheit, Ewigkeit, wie Luther[2] treffend sagt: „Mit welchen Worten (Röm. 1, 19—21.) St. Paulus anzeiget, daß alle Heiden Erkenntnis von Gott haben, nämlich, daß er alle Dinge geschaffen habe, alle Dinge gebe, erhalte, ernähre."

Wir haben diese natürliche Gotteserkenntnis anzusehen als einen schwachen Rest der eingepflanzten hohen Gotteser-

[2] Ausl. zu den 10 Geb., Lpz. Ausg., B. III, S. 623 b.

kenntnis, welche der erstgeschaffene Mensch vor dem Sündenfall hatte[3] und welche in Adams Geschlecht durch die Sünde in immer stärkerem Maße verderbt wurde.

Wie nun durch die Sünde die natürliche Gotteserkenntnis noch immer unterdrückt, ja fast gänzlich ausgelöscht werden kann (Röm. 1, 19.), so vermag indessen der Mensch auch sein natürliches Gottesbewußtsein zu stärken und zu entwickeln. Wir sehen dies an Heiden wie Sokrates, Plato u. and. Die so erlangte höhere natürliche Gotteserkenntnis nennen die Theologen die *notitia Dei acquisita* im Unterschied von der *notitia Dei insita,* der angeborenen. Quenstedt:[4] *Notitia Dei naturalis est duplex, una* ἔμφυτος, *sive naturae et mentibus hominum in ipso ortu suo impressa, insita et implantata, qua homo ex principiis secum natis, tanquam imaginis divinae ruderibus quibusdam et reliquiis sine discursu et mentis operatione Deum cognoscit; altera* ἐπίκτητος *dicitur, seu acquisita, quia ex insitis naturae principiis per ratiocinationem et accuratam creaturarum contemplationem acquiritur.* Calov:[5] *Naturalis Dei notitia est partim insita, partim acquisita. Illa, qua homo per naturam Deum cognoscit, vi reliquiarum habitus sapientiae in prima creatione menti hominis implantatae. Haec, qua e consideratione rerum creatarum ac universali gubernatione mundi discursus beneficio colligitur, Deum creatorem, conservatorem ac moderatorem esse rerum creatarum.*

Die natürliche Gotteserkenntnis wird geleugnet von etlichen Scholastikern, dann auch von Flacius Illyricus. Er sagt:[6] *Quod aliqua vera principia aut notitiae unius Dei ejusque gubernationis sint adhuc in homine, concedi non potest.* Eine *notitia nat. acquisita* will er zulassen, eine *implantata* nicht. Er lehrt so im Interesse seiner falschen Erbsündlehre.

Besonders bemerkenswert ist die Antithese der Sozinianer. Sie leugnen insgesamt die *notitia Dei implantata* oder *insita.* Der Rakauer Katechismus tut dies nur indirekt. Er sagt:[7] *Homo natura nihil habet commune cum immortalitate, ita eam*

---

[3] Luther, Ausl. der Gen., Lpz. Ausg. B. I, S. 324 a u. b

[4] *Theol. did. pol., pars I, cap. VI, sect. I, thes. XI, p. 253.*

[5] *Theol. pos., cap. I, thes. III, p. 48.*

[6] *Clav. scrip., sub voce „legis," p. 574.*

[7] *De via salutis, Cap. I 40, p. 47.*

ipsa viam, quae nos ad immortalitatem duceret, nulla ratione per se cognoscere potuit. Darum sei die Offenbarung Gottes nötig. Dies beweist dann der Katechismus auch aus Röm. 1, 19. 20. Also jegliche Kenntnis von Gott musste erst durch die Schrift offenbart werden, sonst wäre der Mensch völlig ohne dieselbe geblieben. Bestimmter aber sprechen sozinianische Theologen die Antithese aus, daß des Menschen Seele in Ansehung von Gotteserkenntnis von Natur *tabula rasa* sei. Ostorodt[8] „Daß die Menschen von Gott oder von der Gottheit etwas wissen, das haben sie nicht von Natur noch aus Betrachtung des Schöpfers, sondern von Hörensagen." Socinus:[9] *Receptior hodie sententia est, homini naturaliter ejusque animo insitam esse divinitatis alicujus opinionem, cujus vi cuncta regantur, ac gubernentur....Hanc sententiam falsam nos esse arbitramur.* Das Interesse bei der Lehre ist klar. Die Sozinianer sind entschiedene Rationalisten[10] und weit entfernt zu lehren, daß der natürliche Mensch nicht alles verstehen könne, was in der Schrift steht, oder daß irgend etwas in der Schrift die Fassungskraft der Vernunft übersteige. Daher sagt Oeder in seiner Kritik des Rakauer Katechismus[11] im Anschluß an die oben mitgeteilten Erklärungen: *Caveat sibi hic lector a pelle ovina! Docebit tota nostra opella. et ipsa Catecheseos lectio, nihil admitti a Socinianis, quod captum rationis humanae superet.* Aber die Sozinianer wollten doch eine Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung festhalten, daher ihre Erklärung, daß die Menschenseele in bezug auf alle und jede Erkenntnis Gottes von Natur *tabula rasa* sei. Und weil sie also die Vernunft nur als ὄργανον gelten lassen, als leer aller materiellen Erkenntnis von Gott, so meinen sie nun um so mehr sagen zu können, daß ihr Verständnis von der Schrift frei sei von aller vorgefaßten Meinung und Eintragung und nichts als evident die Meinung der Schrift selbst sei.

Eine *notitia Dei innata,* sofern sie irgendwelche Vorstellung und Begriffe von Gott enthalte und mehr sei als bloßes Organ, aus der Natur auf Gott zu schließen, verwerfen auch

---

[8] *Instit. rel. christ., cap. I, p. 10.*

[9] *Praelect. theol., cap. II, p. 3.*

[10] *Cf. Wegscheider, Inst. dogm., § 53, p. 214.*

[11] S. 62.

manche Supranaturalisten, wie Knapp[12]. Bei ihm ist Beweggrund der Gegensatz gegen Kant, der die praktische Vernunft als vollkommen hinreichendes Prinzip der Religion erklärt.

[Auch von neueren Theologen wird die Annahme einer natürlichen Gotteserkenntnis mißbilligt. R. Grützmacher[13] erklärt sogar: „In der Ausstattung der Vernunft mit natürlicher Gotteserkenntnis......steckt in der alten Dogmatik ein Stück kräftigen der positiven Offenbarung widersprechenden Rationalismus."]

LEHRSATZ II.

Weder die angeborene noch die entwickelte natürliche Gotteserkenntnis genügt zur Erlangung der Seligkeit.

Anmerkung: — Der natürliche Mensch mag seine Gotteserkenntnis noch so sehr entwickeln, so genügt sie doch nicht zur Seligkeit, denn trotz aller Entwicklung bleibt in bezug auf wirklich seligmachende Erkenntnis doch des natürlichen Menschen Herz verfinstert und also ohne die zur Seligkeit nötige Erkenntnis (Eph. 4, 18.), daher er ohne Gott und Hoffnung des Lebens ist (Eph. 2, 12.). Seine Werke können ihn nicht rechtfertigen (Gal. 3, 11.) und einen andern Weg zur Seligkeit als den der Werke zeigt die natürliche Gotteserkenntnis nicht. So kann die natürliche Gotteserkenntnis nie dem Menschen zur Seligkeit helfen. Dies bezeugt ja auch Gott schon durch seine Veranstaltung, daß das seligmachende Evangelium zu allen Völkern komme (Mark, 16, 15. 16; Röm. 10, 18; Matth. 28, 19.). Und diese Veranstaltung ist Verwirklichung seines Willens, zu der zur Seligkeit nötigen (Joh. 17, 3.) Erkenntnis der Wahrheit zu helfen (1. Tim. 2, 4 cf. 7.). Gott würde doch das Evangelium nicht ausbreiten, wenn die natürliche Gotteserkenntnis zur Erlangung der Seligkeit ausreichte. Es wird daher der natürlichen Gotteserkenntnis das Attribut der Unvollkommenheit (*imperfectio*) gegeben. Die Erlangung der Seligkeit angesehen, ist sie gleichwertig mit gar keiner Erkenntnis Gottes, wie Chemnitz[14] sagt: *Vere loquendo*: *aut nulla aut im-*

[12] Glaubenslehre, § 2.
[13] Studien zur syst. Theol., 1905, S. 65.
[14] *Loci, pars I, De Deo, cap. I, II. p. 20.*

perfecta, aut languida est (sc. notitia Dei nat.). Nulla, quia de gratuita promissione remissionis peccatorum nihil novit tota philosophia.

Hieraus darf man nicht schließen, daß die natürliche Gotteserkenntnis eine Summe von Irrtümern wäre. Vielmehr, obschon sie mit Irrtum vielfach vermischt ist, so ist sie an sich doch wahr. Sie wird ausdrücklich als Wahrheit bezeichnet in Röm. 1, 18. 25. Man darf auch daraus, daß die natürliche Gotteserkenntnis allerdings nicht zur Erlangung der Seligkeit ausreichend ist, nicht den Schluß machen, daß dieselbe gar keinen von Gott gewollten Zweck hätte. Vielmehr ist ihr sehr wichtiger, von Gott gewollter Zweck der, daß sie den Menschen anleiten soll, den wahren Gott zu suchen (Apg. 17, 27). Man bezeichnet dieses auch als *finis paedagogicus.* Freilich machen sich die Menschen die ihnen noch gebliebene Gotteserkenntnis allermeist nicht zu nutze. Anstatt durch dieselbe, als noch in ihnen vorhandene Wahrheit, sich leiten zu lassen, unterdrücken sie dieselbe mit ihren Lügen (Röm. 1, 25), und so muß die natürliche Gotteserkenntnis den durch diese Umstände bedingten Zweck (*finis accidentalis*) haben, dem Menschen alle Entschuldigung für das völlige Versinken in Lüge und Brutalität zu nehmen (Röm. 1, 20.). Quenstedt[15] sagt zu Röm. 1, 20: *Indicat enim apostolus, quid per accidens ad notitias istas ob hominum abusum et neglectum consequutum sit, sc. ut sint inexcusabiles, vultque omnes gentes convincere, quod Deum non glorificarint ut Deum, etsi τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ manifestum in illis fuerit, sed...... Licet enim notitiae illae naturales non sint sufficientes ad perfectam Dei cognitionem, neque per se sint efficaces ad conversionem, sunt tamen sufficientes ad convincendam hominum impietatem, quod sc. ne id quidem, quod notitiae illae dictitabant, fecerint, sed potius illis abusi fuerint.*

In Antithese stehen hier Kirchenväter wie Clemens Alex., welcher[16] sagt: *Philosophia quondam per se Graecos justificabat, multae enim sunt viae ad salutem.* Ferner stehen in Antithese Pelagianer und Semipelagianer, auch

---

[15] *Theol. did. pol., pars I, cap. VI, thes. III, obs. 5, p. 251.*
[16] *Strom. cap. I.*

einige Scholastiker, denen auch Erasmus folgte in seiner Vorrede zu den Tuskulanen des Cicero, namentlich aber Andradius in seiner Verteidigung des Concilium Trident.[17] und Maldonatus, der Jesuit, welcher zu Matth. 11, 21 sagt: *Gentiles poterant servata lege naturae omnium confessione salvi esse, absque scripta lege.* Auch Bellarmin:[18] *Adde, quod Patres docent, gentiles, etsi vulgo plures deos colerent, tamen unum Deum naturaliter cognoscere potuisse, sicut reipsa philosophi unum Deum recognoverunt, et ea ex parte quasi naturaliter Christiani fuerunt.*

Unter den Reformierten stand namentlich **Zwingli** auf dem Standpunkt des Clemens Alex. Er rechnet bekanntlich in seiner dem König von Frankreich überreichten Glaubensauslegung auch den Herkules, Sokrates u. and. zu den Seligen. Im Grunde gehören zu den Antithetikern hier auch die Sozinianer. Zwar leugnen sie, daß der Mensch von Natur eine Gotteserkenntnis und Kenntnis des Wegs zur Seligkeit habe, aber wesentlich, nämlich angesehen die von ihnen als zur Seligkeit genügend definierte Gotteserkenntnis, stehen sie da als solche, die die natürliche Gotteserkenntnis als genügend zur Erlangung der Seligkeit statuieren. Denn was sie als offenbarte Gotteserkenntnis statuieren, nämlich: *Quod Deus sit, quod sit tantum unus, quod aeternus, quod perfecte justus, sapiens et potens,* ist tatsächlich ja nur die Summe der natürlichen Gotteserkenntnis in ihrer entwickelteren Gestalt.

Vornehmlich aber stehen hier in Antithese die englischen Deisten, wie H. v. Cherbury, die englishen Latitudinarier, vulgäre Rationalisten, viele philosophische Dogmatiker und die ganze, zahlreiche Sippschaft der Weltmenschen, deren Grundsatz es ist, daß ein jeder nur Gott verehren soll, wie es ihm die Vernunft und Gewissen sagen, und wenn er nur seiner Religion treu sei, so werde es gewiss nicht ausbleiben, daß er es in Ewigkeit gut habe.

---

[17] *L. 3. p. 292.*

[18] *Disp., tom. I., de Christo, l. I, cap. III, § 14, p. 139.*

§ 3.

Die übernatürliche Gotteserkenntnis.

(*Notitia Dei supernaturalis vel revelata.*)

LEHRSATZ I.

Die übernatürliche Gotteserkenntnis ist die durch die Offenbarung im Wort vom Geist im Glauben geschenkte seligmachende Erkenntnis Gottes.

Anmerkung:—Wenn nicht unter diesem Titel, so ist doch sachlich von der übernatürlichen Gotteserkenntnis schon die Rede gewesen, nämlich in den Prolegomenen im Paragraphen von der Theologie. Theologie und übernatürliche Gotteserkenntnis sind wesentlich dasselbe. Doch die Abhandlung über Gotteserkenntnis, nach dem Eingehen auf die natürliche Gotteserkenntnis nach Wesen und Bedeutung (§ 2.), erfordert gewiß ein Eingehen auch auf die übernatürliche Gotteserkenntnis nach Wesen und Bedeutung. Unsere großen Systematiker des 17. Jahrhunderts sind wohl mehr um des Systems und um des Überganges auf die Gotteslehre willen auf eine kurze Darstellung der übernatürlichen Gotteserkenntnis, wenn man z. B. das von Quenstedt Gebrachte so nennen will, eingegangen. Er handelt *I. Cap. VI: De cognitione Dei naturali* und dann *Cap. VII: De cognitione Dei revelata,* behandelt aber die *cognitio* selbst nur in den ersten zwei kurzen Thesen, nämlich Thesis I. das Wesen der übernatürlichen Gotteserkenntnis und Thesis II. ihren Unterschied von der natürlichen, worauf er sofort zur Darstellung der Gotteslehre geht, nach den zwei Hauptgesichtspunkten: 1. *Quod sit Deus,* also Existenz Gottes und Gewißheit desselben, 2. *quid sit Deus,* also Wesen Gottes.

Wir nennen die übernatürliche Gotteserkenntnis so, weil das Mittel zur Erlangung, der Vermittler derselben, sowie ihre Vermittlung übernatürlicher Art sind. Das Mittel ist das Wort, wie besonders deutlich Paulus (Eph. 3, 6. 9.) sagt, daß ihm das Evangelium anvertraut sei (V. 6.), um jedermann zu erleuchten, d. h. zur Erkenntnis zu bringen, cf. Ps. 19, 8. 9; 119, 104. 105; 2. Pet. 1, 19. Das Wort aber ist das über alle Vernunft Erhabene, das gerade offenbart, was keine Vernunft er-

sonnen hat (1. Kor. 2, 9. 10.), nie würde ersinnen können (1. Kor. 2, 14); denn, vernimmt die natürliche Vernunft nichts vom Geist und den geistlichen Geheimnissen Gottes, nachdem die Offenbarung im Wort vorhanden, wieviel weniger würde sie etwas derselben Gleiches selbst produzieren können. Es ist einer der schlimmsten Irrtümer unserer Zeit, daß man es für die Aufgabe der Theologie hält, daß der Theologe aus seinem Bewußtsein, aus der christlichen Erfahrung, oder wie man es sonst bezeichnet, Theologie, und zwar immer reichere, gegründetere, produziert, zwar nicht völlig *a priori,* voraussetzungslos, wie man noch bei einiger Nüchternheit zugibt, aber doch *a posteriori,* auf Grund des von Gott Gegebenen (z. B. v. Öttingen, Dogmatik, B. 1, S. 3 u. öfter).

Der Vermittler ist der Heilige Geist, der in und mit dem Worte des Evangeliums kommt, der auch für die Erzeugung der Gotteserkenntnis nicht irgend an unsere eigene Erkenntnis appelliert und mit Hilfe derselben uns seine Gotteserkenntnis schenkt (Zöckler, Cremer), sondern so in die Wahrheit führt, daß er alles aus dem nimmt, was Christi ist (Joh. 16, 13—15), und erkennen lehrt, was in keines Menschen Herz gekommen ist (1. Kor. 2, 9.), und Worte verstehen lehrt, die aus sich der menschliche Geist nicht hervorbringt, also auch nicht aus sich verstehen kann.

Die Vermittlung endlich ist der Glaube, der Glaube, der nicht irgendwie eine Steigerung der natürlichen Geisteskräfte ist und insofern natürlicher Art, sondern ja nur aus dem Worte (Röm. 10, 17.) durch den Geist (1. Kor. 12, 3; Eph. 1, 13.) kommt. Es ist die Erkenntnis, die durch den Glauben vermittelt wird, nicht zu verwechseln mit der Kenntnis (*notitia*), die als konstitutives Stück zum Glauben (*notitia, assensus, fiducia*) selbst gehört. Der Zweck der übernatürlichen Gotteserkenntnis ist nicht das bloße spekulative Wissen, sondern der ganz praktische Zweck der Seligkeit. Wir erkennen Gott in Christo durch den Glauben zum Heil, und darum ist die Art dieses Erkennens auch immer, sich Gott anzueignen als seinen Gott und zugleich ihm zu leben (Luk. 1, 77; 2. Tim. 1, 14; Joh. 17, 3; Gal. 2, 19. 20.).

Dies Erkennen ist ein geistliches, denn durch den Geist

erkennt unser Geist im Glauben; aber es ist auch in seiner allgemeinen Art etwas Geistiges, allem Erkennen als geistiger Art Ähnliches, durch Betrachten und Nachdenken Vermitteltes, wobei es zu einer geheimnisvollen Vereinigung mit Gott kommt, daß es heißt: Du Gott in mir, ich Mensch in dir, wobei aber auch nie der Unterschied zwischen Gott als dem „Du" und dem Menschen als dem „Ich" verschwindet. Mit andern Worten, es bleibt der persönliche Unterschied zwischen Gott und dem Menschen. Es ist also das geistliche Erkennen Gottes kein mystisches sich in Gott Versenken mittels des Gefühls in dunklen Empfindungen, wobei das menschliche Ich in dem göttlichen Du untergehen, und es also zu einer Eingottung und Vergottung, wie bei der Mystik, kommen soll.

Diese Erkenntnis ist eine wahre und vollkommene, denn wie wir Gott durch die Schrift, durch den vom Geist geschenkten Glauben erkennen, so ist er wirklich, d. h. er entspricht dieser Erkenntnis wirklich, die, weil sie nichts Widersprechendes enthält, auch vollkommen ist. Wie die Erkenntnis durch die Schrift entsteht, so bleibt sie auch nur beständig durch die Schrift, d. h. durch Nachdenken über die gelesene Schrift oder über die in unserm Geiste bewahrten Sprüche.

LEHRSATZ II.

Der Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Erkenntnis ist der des Grundes (principium), des Wesens (forma), des Zwecks und der Wirkung (finis et effectus).

Anmerkung: — Der Unterschied ist der des Grundes, denn der Erkenntnisgrund (*principium cognoscendi*) für die *notitia naturalis* ist Vernunft und Natur, dagegen für die *notitia revelata* ist es allein die Schrift, selbst in bezug auf die der Vernunft erkennbaren Dinge (*articuli mixti*).

Weiter ist der Unterschied der des Wesens. Die natürliche Gotteserkenntnis baut sich auf durch vernunftmäßiges Entwickeln der angeborenen Erkenntnisse und richtiges Schließen aus der vor Augen liegenden Natur und dem erkennbaren Gang der Geschichte. Die übernatürliche Gotteserkenntnis dagegen entsteht durch Erleuchtung des Heiligen Geistes. Die

natürliche Erkenntnis bleibt immer etwas Erarbeitetes, die übernatürliche etwas Gegebenes. Daraus folgt, daß die natürliche Erkenntnis, da die Vernunft allein dieselbe schafft, ungewiß ist und immer schwankend bleibt, ein ungewisses Meinen und Dafürhalten, selbst in bezug auf die wirklichen Wahrheitsteile derselben, während die übernatürliche, die Gott selbst durch Erleuchtung des Geistes schafft, eine feste, gewisse und, richtig verstanden, vollkommene ist.

Wir kommen nun zum Unterschied des Zwecks und der Wirkung. Die natürliche Erkenntnis soll nach der Schrift wohl Gott suchen machen, die übernatürliche soll ihn wirklich in seinem wahren Wesen finden machen. So ist der Effekt der ersteren höchstens Unruhe des Gewissens, der Effekt der letzteren ist Friede und Seligkeit in Gott (Joh. 17, 3.). Quenstedt sagt im Anschluß an das Prinzip folgendes über den Effekt:[1] *Revelatae (notitiae) principium est scriptura et gignit fidem. Naturalis est natura et gignit scientiam.* So richtig das erstere ist, sowenig das zweite, denn Wissenschaft muß ausgehen von einem Prinzip, das an sich evident ist. Aber obwohl Gott nach Röm. 1, 19 sich in der Natur offenbart, so ist damit doch nicht ein völlig evidentes Prinzip der Erkenntnis gegeben, sonst müßte die natürliche Gotteserkenntnis ebenso *fiducia* sein wie die übernatürliche. Quenstedt will aber eigentlich einen Unterschied der Würde bezeichnen. Menschliche *scientia,* als keine Seligkeit gebend, ist ihm das Geringere gegenüber der seligmachenden *fides.* Unsere modernen Theologen wiegen sich fast alle in dem Traume, daß die Theologie zu einer vollkommenen *scientia,* Wissenschaft, aufgebaut werden könne. Sie meinen, daß der Theologe an der Tatsache der christlichen Erfahrung gerade so ein gegebenes, evidentes Objekt habe, als die Wissenschaft in der Natur und den realen Dingen. Die Täuschung ist die, daß die christlichen Realitäten für mich auf dem Glauben ruhen und ohne Glauben sofort verschwinden. Nur im Wort der Schrift sind sie bleibend an sich (objektiv), aber gerade auf der Schrift soll nach den modernen Theologen ja die theologische Wissenschaft nicht ruhen, sondern auf der Erfahrung.

---

[1] *L. c., cap. VII, thes. II, p. 268.*

§ 4.

Die Grenzen der Gotteserkenntnis.

LEHRSATZ.

Weder durch die natürliche Gotteserkenntnis noch durch die geoffenbarte wird eine vollkommene oder das Wesen Gottes völlig begreifende Erkenntnis erlangt.

Anmerkung: — Daß die natürliche Gotteserkenntnis unvollkommen sei, ist schon in § 2 bewiesen. Doch auch mit Hilfe der Offenbarung können wir Gottes Wesen nicht völlig begreifen. Es war eine leere Prahlerei von Arius, daß er sich anheischig machte, das Wesen Gottes so klar zu machen, als 2 x 2 = 4 ist. Aber er wurde noch überboten von dem Arianer Eunomius mit der Behauptung, daß Gott keine bessere Erkenntnis von sich habe, als wie wir sie von ihm hätten. Diese Alleswisserei des platten Rationalismus hat ihr entgegengesetztes Extrem in der Behauptung, daß Gott völlig unerkennbar sei.

Diese Behauptung stellt Pseudo-Dionysius Areopagita auf. Sie hängt zusammen mit der Aufstellung der zweifachen Theologie, nämlich der Θεολογία καταφατική und Θεολογία ἀποφατική.

Nach der ersteren ist Gott das ὁ ὤν, nach der zweiten das τὸ μὴ ὄν, worüber wir gar nichts aussagen können. Was die erste Theologie setzt, das hebt die zweite durch Verneinung auf. Die erste sagt von Gott bestimmte Eigenschaften aus. Da aber jede derselben doch einen Gegensatz hat, z. B. gut — böse, Gott aber keinen Gegensatz haben kann, so muß die zweite Theologie alle diese Eigenschaften wieder aufheben, da Gott darüber erhaben zu denken ist. So stellte sogar der Anfänger der Scholastik, Scotus Erigena (gest. 877), der der Theologie des Areopagita folgte, die Behauptung auf, daß Gott sich selbst nicht kenne, weil er das μὴ ὄν, das Nichts, ist. Er sagt nämlich:[1] *Deus itaque nescit, quid est, quia non est quid, incomprehensibilis quippe in aliquo est sibi ipsi et omni intellectui.*

Das Urteil über die Erkennbarkeit Gottes schwankte stets

---

[1] *De div. nat., II, 28.*

zwischen den Extremen der völligen Erkennbarkeit und der völligen Unerkennbarkeit. Unter den **Scholastikern** neigten die Nominalisten zur Hervorhebung der Unerkennbarkeit, was eben in ihrer Ansicht von den *universalia* begründet liegt, sofern damit eine gewisse Abneigung gegen das Transzendente gegeben ist. Die Realisten aller Schattierungen dagegen vertraten die andere Seite. **Thomas v. Aquino** (gest. 1274) zwar verwirft es in bezug auf die Vernunft, daß Gott *a priori* erkannt werden kann (denn *a priori* heißt eine Sache aus den Ursachen erkennen, und Gott hat keine Ursache), weshalb er auch solche philosophische Beweise, wie den von Anselmus, nicht gelten läßt. Man kann Gott nach ihm eben nur *a posteriori,* d. h. aus den geschaffenen Dingen, erkennen, während in der Glaubenslehre, die nicht auf Beweisen beruht, die Gotteserkenntnis vielmehr zur rechten Erkenntnis der geschaffenen Dinge führt. Ähnlich auch sein großer Gegner, **Duns Scotus,** nach welchem man aus Erkenntnis der Dinge und ihrer vorausgehenden Ursachen zu einer letzten, alles bedingenden Ursache aufsteigt (*via causalitatis*). Von dem Wesen Gottes können wir aus den Dingen einige Vorstellung gewinnen, indem wir alles Unvollkommene daran wegstreichen (*via negationis*), oder auch so, daß wir z. B. uns, die wir *imago Dei* sind, betrachten und unsere geistigen Eigenschaften zur höchsten Vollkommenheit erhoben denken (*via eminentiae*). Über die Grenzen der Erkenntnis Gottes, auch mit Hilfe der Offenbarung, sind die Scholastiker darin einig geworden, daß es eine Gott völlig begreifende Erkenntnis, namentlich eine ihn in der ganzen Tiefe seines Wesens (*quid sit*) erkennende, nicht gebe, sondern nur eine sein offenbartes Wesen erkennende. Sie drücken dies so aus: Es gebe keine *cognitio quidditativa* Gottes, sondern nur eine *cognitio quidditatis.* Was das Verhältnis der offenbarten Erkenntnis Gottes und der Dogmen nach der Schrift zur Vernunft betrifft, so erklärten die Scholastiker die Dogmen als *supra,* aber nicht *contra rationem.*

Nachdem die Reformation die rechte Lehre von der Gotteserkenntnis aufgestellt hatte, brachte doch die Folgezeit den alten Streit zwischen den Behauptungen von der völligen Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes wieder. Bekannt-

lich haben die **Deisten** alles Übervernünftige in der Religion gestrichen. Es sollte nur die natürliche Religion, *lex naturae*, (worunter man Religion und Moral zusammenfaßte) gelten. Es ist darum mindestens naiv, daß sie noch eine Existenz Gottes anerkennen, ja, daß Herbert von Cherbury, der alle Wunder strich und die natürliche Religion als allein richtig erklärte, doch zu Gott gebetet hat um ein besonderes Zeichen, ob er das von ihm verfaßte Buch: *De Veritate*, veröffentlichen solle. Das gehört zu den Widersprüchen, wie sie sich überhaupt in der Geschichte der Religion finden, selbst bei einem bedeutenden Philosophen wie Locke (gest. 1704). Die eigentlichen Vertreter des Deismus, z. B. Herbert v. Cherbury (gest. 1648), Toland (gest. 1722, Christentum ohne Geheimnis), Collins (gest. 1729, Diskurs über Freidenkertum), Tindal (gest. 1723, Christentum so alt als die Welt), waren nicht von besonderer geistiger Bedeutung, sondern meist Leute, die nach dem sogenannten gesunden Menschenverstand über Religion räsonierten. Locke, der ja auch von Kant hochgeschätzt, war Sensualist und mit Hilfe einer empirischen, sensualistischen Erkenntnistheorie wollte er eine allgemein gültige Metaphysik (Theologie) und Moral finden, und dabei sollte auf irgendwelche Offenbarung nicht Rücksicht genommen werden. Trotzdem war Locke selbst ein Supranaturalist und hielt den Glauben an Gott fest. Man kann nicht eigentlich sagen (Rohnert, Dogmatik, 124.), daß die Deisten die Erkennbarkeit Gottes leugneten, wohl aber, daß ihnen die Erkenntnis des Wesens Gottes, wie das eigentlich Religiöse, gegen die Moral ganz zurücktrat.

Abgesehen von Männern wie Locke, waren die etwas nach den Deisten auftretenden **wolffischen Theologen** bedeutender als die Deisten. Sie standen schon auf einem ganz andern bedeutsamen (Leibnitz, Chr. Wolff, gest. 1754.) Grunde. Die bedeutendsten Dogmatiker unter ihnen sind S. J. Baumgarten und Jak. Carpov. Die Wolffianer wollten die Wahrheit auf dem Wege der Demonstration gewiß machen, ähnlich der mathematischen Demonstration. So sagt Carpov, man müsse zuerst demonstrieren, daß es überhaupt eine Offenbarung Gottes gebe, von da demonstriere man die Autorität der Schrift und dann weiter deren Inhalt, die Glaubensartikel. Auf diese Weise wird Gottes Wesen, selbst die Trinität, demonstriert.

Man sieht hieraus, daß die Wolffianer ziemlich weit in der Annahme der Erkennbarkeit Gottes gingen. Man sieht auch, daß hier überhaupt die Demonstration der *ratio* das Christentum beweist, die Schrift eigentlich nur als das Bewiesene auftritt, und daß wir also hier nur einen verhüllten Rationalismus haben.

Die eigentlichen **Rationalisten** sind sowohl Erben der Deisten wie der Wolffianer. Es findet sich derselbe Widerspruch, wie bei beiden, nämlich die Autorität der Vernunft und doch dabei der Dogmatismus, der die Existenz Gottes von der Vernunft nicht nur unangefochten, sondern gar anerkannt und begründet werden läßt. Es ist merkwürdig, wie Wegscheider[2] die Vernunftreligion damit begründet, daß Gott in seiner Gerechtigkeit nicht könne ein Volk vor andern bevorzugt haben durch die Offenbarung einer besonderen Religion, wie sie andere nicht haben. Daher sei gewiß, daß die natürliche Vernunftreligion die allgemein gültige sei. So wird auf die Vernunft die Religion gegründet, wobei nun Wegscheider gar nicht in Betracht zieht, daß vieler Vernunft alle Religion leugnet, und so schließlich Gott auch den Atheismus müßte gelten lassen. Über die Erkennbarkeit Gottes erklärt sich Wegscheider dahin:[3] *Ens infinitum a natura finita comprehendi nequit illiusque ideam......cognitione quadam analogica et symbolica exponi et adumbrari oportet.* Er nennt sie *analogica,* weil sie von der in den endlichen Dingen erkennbaren Vernunft auf die Vernunft der unendlichen Natur schließt, und *symbolica,* weil sie die endlichen Dinge als deutlich machende Bilder für das ideale Objekt des menschlichen Geistes brauche. Es ist daher nicht so ganz zutreffend, zu sagen wie Rohnert,[4] daß der Rationalismus eine vollkommene Erkennbarkeit Gottes behauptet hätte. Aber der Rationalismus ließ sich doch auch, trotz vieler Anlehnung an Kant, durch ihn nicht in bezug auf Gotteserkenntnis bestimmen.

Kant lehnte bekanntlich auf der Basis der reinen Vernunft alle Gotteserkenntnis ab. Das Transzendentale (Metaphysische) liegt völlig außerhalb oder über der reinen (theoretischen)

---

[2] *Instit., ed. VI, p. 41.*
[3] *L. c., p. 209—40.*
[4] Dogmatik, S. 124.

Vernunft, die nur durch die Empfindung vermöge der in ihr liegenden Anschauung von Raum und Zeit Erkenntnisse gewinnt. Daher die Dinge, sofern sie Erscheinende oder Phänomene sind, erkannt werden, aber nicht, soweit sie Dinge an sich sind, also nicht in ihrem Wesen. Aber für die praktische Vernunft sei Gott ein Postulat, das sie nicht entbehren, aber auch nicht beweisen kann, weil sie damit wieder in die Metaphysik gerät, die es eben nicht gibt, so wenig als sie es aus demselben Grunde widerlegen kann, daß Gott sei.

Kant hat also einen offenbaren Dualismus zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft. Da wollte **Fichte** die Vermittlung schaffen. Aber dies ist im voraus zu sagen, es hört bei ihm, wie bei Schelling und Hegel, die Wirklichkeit einer Erkenntnis Gottes als Person durch eine endliche, menschliche Person auf. Es treten dafür philosophische Gestaltungen ein, die mit mehr oder minder Schein von Ähnlichkeit jenes persönliche Verhältnis darstellen. Es kann ja nicht anders sein. Alle Systeme von Fichte bis Hegel sind pantheistisch. Da ist ein religiöses Verhältnis persönlicher Art zwischen Gott und Mensch von vornherein ausgeschlossen, wenn auch in der Religionsphilosophie dieser Philosophen etwa ihr sogenanntes Absolutes Gott genannt wird, auch durch das ganze philosophische System doch die Erkenntnis dieses Absoluten geliefert werden soll, ja der Versuch, Gott persönlich zu fassen (Schelling), gemacht wird. Dies ist wie gesagt alles Schein. Es zeigt sich dies z. B. bei Fichte in seiner „Anweisung zum seligen Leben" (1806) in Sätzen wie: „Sofern wir wissen, sind wir selbst das göttliche Dasein." „Dein eignes Leben ist das göttliche Leben selbst." Oder wenn auf die Frage: Was ist Gott? die Antwort lautet: „Er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut."

Fichte, der ja von Kant ausgegangen, kommt ähnlich wie Kant von der Sittenlehre auf das religiöse Gebiet, respektive Aussagen über Gott. Die Sittlichkeit ist Herrschen über das Sinnliche; die Welt ist das Materiale unserer Pflichten; daß die Sittlichkeit, das Rechttun, notwendig ihr Ziel erreichen muß, das ist der Glaube an die sittliche Weltordnung. Und diese moralische Weltordnung, die zugleich etwas Wirkendes ist, das ist

Gott selbst. Gott ist nicht ein besonderes Wesen, das die Weltordnung macht. Denn entweder müßte man ihn dann als Person denken, oder als Substanz; aber als Person macht man ihn endlich (*determinatio est negatio*), und als Substanz würde man ihn versinnlichen. Der Satz, daß die moralische Weltordnung Gott selbst sei, ist es, um deswillen Fichte als Atheist angeklagt wurde. Er ist es auch in Wahrheit, wie's alle Monisten sind.

Das zeigt sich auch bei **Schelling.** Bekanntlich hat Schelling wenigstens vier philosophische Standpunkte gehabt, deren letzter eine phantastische Theosophie war. Zuerst vertrat er die Fichtesche Wissenschaftslehre, ging dann über zu einer pantheistischen Naturphilosophie, dann kam er durch die Verbindung der Naturphilosophie mit der Transzendentalphilosophie zu seinem berühmten Identitätssystem, und endlich gelangte er zu seiner, eigentlich nicht mehr Philosophie zu nennenden, positiven Philosophie. Alle Philosophie (die eigene, wie die von Hegel), sagt er, sei negativ gewesen, jetzt solle es zu einer positiven kommen, die er auch Offenbarungsphilosophie nennt, und in der es auch zu einer Erkenntnis Gottes als Person kommen soll. Offenbarungsphilosophie nennt er sie, denn sie nimmt ihren Inhalt aus allen Offenbarungen Gottes im Heidentum und zuletzt im Christentum. Die Entwicklung des religiösen Bewußtseins ist die Entwicklungsgeschichte Gottes selbst. Diese Entwicklung geht beständig fort, so daß es hiernach eigentlich nie eine volle Erkenntnis Gottes gibt. Daß das Ganze fern ist von dem, was nach der Schrift Gotteserkenntnis ist, das liegt auf der Hand. Es bleibt die alte Grundanschauung, daß Gott, oder das Absolute, oder der Urgrund, im Anfang in einem Status der Bewußtlosigkeit ist (cf. die Konstruktionen der Kenotiker, daß die Gottheit in Christo auf eine Potenz reduziert ist und in paralleler Entwicklung mit dem menschlichen Ich zum göttlichen Bewußtsein kommt) und erst im menschlichen Geiste seiner selbst bewußt wird. Wir haben daher auch keinen Grund, Schelling dafür große Anerkennung zu zollen (wie Windelband)[6], daß er die Entwicklung der menschlichen Vorstellungen von Gott als die Entwicklung Gottes selbst darstellte. Es hört

---

[6] Gesch. der Phil., 1900, S. 505.

sich dies ja interessant an, ist aber in sich selbst ein widersprechender Gedanke.

Man hat mit Recht von Schelling gesagt, daß sein ganzes Philosophieren etwas Unfertiges war. Was Fichte nicht zustande gebracht, brachte ebensowenig Schelling zustande. Es handelte sich um Aufhebung des Gegensatzes zwischen theoretischer und praktischer Vernunft bei Kant. Dieser selbst hatte gemeint, es ließen sich vielleicht beide Erkenntnisarten, theoretische und praktische, aus einer und derselben Vernunft ableiten. Dies nennt **Hegel** den „neuen Geist", den vor ihm Fichte und Schelling nicht in das angemessene System gefaßt hätten. Allerdings ließ ja Fichte das reine, absolute Ich, das einzig Reale, durch einen unerklärlichen Anstoß sein Nicht-Ich setzen, d. h. die ganze Natur bis zum selbstbewußten Menschen; aber eben darin schaut das absolute Ich sein eignes Tun und so ergibt sich die Einheit vom Objekt, der Natur (mit Einschließung des selbstbewußten Menschen), mit dem Subjekt, dem absoluten Ich. Es ist klar, daß hier eigentlich die Natur usw. gar keine wahre Realität hat. Darum faßte auch Schelling die Sache so an, daß er das Universum, welches als solches nichts mehr außer sich hat, als absolutes Ich setzte, welches sich selbst ewig in Natur und Geist, wie in zwei nebeneinandergehenden Reihen, offenbart. Aber Schelling führte dies nicht in einem vollen Systeme aus, und, weil er ja von vornherein Natur und Geist als vorhanden setzt, schafft er ja von vornherein keine Lösung. Hegel nun wollte ein System schaffen, worin das seit Kant auf die Bahn Gebrachte in absolut evidenter Weise dargestellt würde. Nach ihm ist das ganze Universum der absolute Geist (Gott), dessen Selbstdarstellung, die Welt, d. h. Natur und Weltgeist in einem ewigen Werden ist. Gott entfaltet sich zur Welt oder entläßt die Welt aus sich, um sich, namentlich durch den selbstbewußten Menschengeist, beständig zurückzunehmen. In diesem Kreislauf des Entfaltens und Zurücknehmens ist Gott der lebendige Gott. Hegel braucht dafür mannigfaltige Formen, als: Der absolute Geist geht über in die Natur und erscheint in derselben. Aber aus der Natur erhebt sich der selbstbewußte Menschengeist, denn die Natur ist sozusagen Vorstufe des Geistes (Sein und Denken sind iden-

tisch), und im selbstbewußten Menschengeiste kommt das Absolute zum Selbstbewußtsein. Das Denken des menschlichen Geistes ist das Denken Gottes selbst im Menschen. Die Entwicklung des Menschengeistes ist also der Prozeß oder Vorgang, in welchem die Verwirklichung des absoluten Geistes eben zum Geiste geschieht. So geschieht es in der Religion. Aber da ist das Wissen zu sehr noch mit der in Bildern und Anschauungen sich vollziehenden Vorstellung behaftet. So ist es selbst in der christlichen Religion, die, obgleich die absolute Religion, doch die Wahrheit immer noch in Vorstellung, in Anschauung, im Glauben hat, z. B. von Trinität, Sündenfall, Gottmensch Christus und Erlösung. Die höchste Stufe des Selbstbewußtseins Gottes ist in der Philosophie (und zwar in Hegels), wo alles in der Form des reinen Denkens und Begriffes ein wahres Wissen ist. Wie es nun mit der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes nach diesem Systeme steht, ist leicht zu ermessen. Da in Religion wie Philosophie das Denken, womit der Geist Gott denkt, ja das Denken Gottes selbst ist, so hat die Religion wie die Philosophie die absolute Wahrheit, Gott wird in absoluter, völlig erschöpfenden Weise erkannt. So haben wir hier den Gipfelpunkt der Erhebung des menschlichen Geistes gegen Gott (1. Mose 3, 5.) in dem Wissen, daß Gott und Mensch eins seien.

Es ist in Wahrheit ein Hohn auf das Christentum, daß man es eben als anschauliche Form der Hegelschen Philosophie darstellen und so das Christentum gleichsam legitimieren wollte. Groß war allerdings die Zahl der Theologen nicht, welche sich auf Hegel stützten, sei es, daß sie die ganze Dogmatik in die Form der Hegelschen Philosophie hineinpreßten (Marheineke), oder nur mit seinen Sätzen operierten (Daub, Vatke, Rothe) und dabei in ganz negative Theologie (Ch. Baur, Bruno Baur, O. Pfleiderer) oder in vollkommenen Atheismus (D. Fr. Strauß) gerieten. Hegel, der das Denken, den Geist, zum Schwerpunkt der Religion machte, mußte selbstverständlich eine erbitterte Polemik gegen Schleiermacher, seinen Zeitgenossen, führen, der das Gefühl zum Sitz der Religion machte.

Vor dem Eingehen auf Schleiermacher müssen wir indes bezüglich der Gotteserkenntnis einen Blick auf den **Supranaturalismus** werfen, der vom Rationalismus wieder

zur Offenbarung zurückkehren wollte, aber in seiner langen Entwicklung von Reinhard an bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts, also parallel mit der Spekulation von Kant bis Schleiermacher, als solcher den Rationalismus niemals völlig überwand. Hauptvertreter sind: **Reinhard,** der in seiner Dogmatik[6] sich über das Recht der Vernunft ausspricht und dann über die Forderungen der Schrift an die Vernunft, daß es vor allen Dingen die Vernunft nicht darf befremdend finden, daß die Schrift Lehrsätze vorträgt, deren Gründe sich aus der Philosophie nicht einsehen lassen, von denen wir uns keine vollkommen deutlichen Begriffe machen können, wenn nur diese Lehrsätze in keinem Widerspruch mit den ersten Grundwahrheiten der Vernunft stehen, wie man gewöhnlich sage: sie seien über die Vernunft, aber nicht wider die Vernunft. Nun erkennt Reinhard die Trinitätslehre an. Man sieht, wie er ganz zwischen Rationalismus und wahrem Supranaturalismus stecken bleibt. Für positiver als Reinhard gilt mit einigem Recht **Knapp,** der durch den halleschen Pietismus beeinflußt war, aber in Wahrheit auch nicht viel über Reinhard hinauskam. In der Glaubenslehre[7] heißt es: Wenn also gleich die Lehren der christlichen Religion der Vernunft nicht widersprechen dürfen, so folge daraus nicht die Gleichheit des Inhalts, sondern die Offenbarung enthalte gerade die Dinge, die die natürliche Vernunft nicht kenne. Es (S. 28.) soll die Vernunft sich des Grübelns enthalten, soll bescheiden an die Worte der Schrift sich halten. S, 24: „Uns ist und bleibt das Wesen Gottes völlig unbegreiflich." Man müsse von dem Prinzip der Begreiflichkeit Gottes ganz absehen. An sich richtige Erklärungen; aber man muß wohl beachten, daß bei Knapp und ähnlichen Theologen sich hier die Abgeneigtheit gegen alles Eindringen in die nicht geradezu auf die fromme Praxis bezüglichen Glaubenslehren ausspricht, wie auch Reinhard einmal sagt, man solle nicht so viel über Lehren wie *unio mystica* handeln, da es andere viel wichtigere für Tugend und christliche Frömmigkeit gebe. Zu den Ausläufern des Supranaturalismus gehört auch **Aug. Hahn,** der schließlich als Professor in Breslau sich

[6] Aufl. 5, S. 84 ff.
[7] B. 1, S. 15.

ziemlich an die lutherische Lehre anschloß. Im „Lehrbuch des christlichen Glaubens"[8] sagt er, daß Geheimnisse, die wohl über, aber nicht wider die Vernunft seien, in einer wahren Offenbarung sein müßten, die daher für die Vernunft unbegreiflich seien, nicht völlig begreiflich werden können, auch nicht dürfen, weil wir in der Zeit des Glaubens sind. Also eine über die Grenzen der Erkenntnis ganz richtige Erklärung; aber wie auch bei ihm noch der Supranaturalismus mit dem Rationalismus ringt, klingt heraus aus solchen Erklärungen: „Die Heilige Schrift stellt Offenbarung und Vernunft nicht als widerstreitende, sondern als harmonierende Prinzipien dar."[9] Damit werden doch die Grenzen zwischen Offenbarung und Vernunft etwas verwischt.

Die Theologie von **Schleiermacher** ging, scheinbar wenigstens, einen allen philosophischen Richtungen entgegengesetzten Weg, denn nach ihm ist Religion weder eine Sache des Wissens (gegen Hegel) noch des Willens (gegen Rationalismus), sondern eine Sache des Gefühls; eine Erklärung, die ins maßlose gepriesen worden, als habe damit Schleiermacher erst der Religion die rechte Provinz erobert. (Alle Mystiker legen die Religion ins Gefühl, die schriftgemäße luth. Dogmatik aber einzig richtig in Denken, Wollen und Fühlen zugleich, oder ins Herz, wie Gerhard sagt, als Zusammenfassung der ganzen Persönlichkeit des Menschen.) Ein Wissen von Gott kann es nach Schleiermacher von vornherein nicht geben (so im Anschluß an Kant), sondern das erste, der Grund unsers Lebens, ist das Gefühl, aus dem sich erst Wissen und Wollen entwickeln. Das Gefühl als das der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott ist eben die Religion. Sie setzt darum nicht erst ein Erkennen Gottes voraus, sondern Gott ist ihr nur das Woher des Gefühls. Wir haben dann freilich nachher Vorstellungen von Gott, die ihn aber immer nur in nicht völlig entsprechenden Bildern anschauen. Die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes und ihrer Grenzen hat für Schleiermacher nicht die angemessene Wichtigkeit wegen seines Ausganges vom unmittelbaren Gefühl, wie denn daher auch Schleiermacher kein Interesse für die philosophischen Gottesbeweise hat.

---

[8] 2. Aufl. 1857. S. 90.

[9] A. a. O. S. 117.

Wir schließen hiermit die Übersicht über die vornehmsten philosophischen und theologischen Erscheinungen bezüglich der Frage nach den Grenzen der Erkennbarkeit Gottes, denn tatsächlich wiederholen sich in der späteren Theologie nur die vorgeführten Grundstellungen.

Alle Behauptungen von völliger Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes verstoßen gegen die Schrift. Die ersteren gegen 1. Kor. 13, 9. 12, wonach unser Wissen Stückwerk ist (cf. Ps. 139, 6; Röm. 11, 33. 34; 1. Tim. 6, 15. 16). Völlige Erkennbarkeit wird mißverständlich in Stellen wie Eph. 3, 19 gefunden, denn diese spricht von der Liebe Gottes und nicht vom Wesen. Aber heißt es nicht: „Gott ist die Liebe" (1. Joh. 4, 16)? Wäre nicht also doch völlige Erkennbarkeit Gottes durch Verbindung von Eph. 3, 19 und 1. Joh. 4, 16 ausgesagt? Indes die Epheserstelle gibt in dem Zusatz (V. 18) „mit allen Heiligen" den Fingerzeig, daß hier nicht von Länge, Tiefe u. s. w. des Wesens der unendlichen Liebe Gottes die Rede, sondern von ihrer Offenbarung, wie diese in so überschwenglicher Fülle geschehen ist. Eine andere Stelle, in der man die völlige Erkennbarkeit Gottes finden will, ist Röm. 11, 33. Allein es ist klar genug, daß von der Erkenntnis, die Gott hat, die Rede ist. Es liegt auch eine Aussage völliger Erkennbarkeit Gottes nicht in 1. Kor. 2, 11. 12, denn hier ist nur gesagt, daß der Geist darum Offenbarung geben kann über Gott, weil er allerdings Gottes Wesen durchdringend erkennt. Auch in 1. Joh. 2, 20 nicht, denn hier zeigt der Zusammenhang mit V. 21 deutlich, daß von dem Wissen der Wahrheit zur Seligkeit die Rede ist.

Das andere Extrem, von der völligen Unerkennbarkeit Gottes, verwirft Joh. 17, 3, wonach in der Erkenntnis Gottes und des, den er gesandt hat, das ewige Leben besteht. Das Richtige ist, daß wir Gott so weit erkennen, als er erkannt sein will und sich uns durchs Wort zu erkennen gibt. Wir können ihn so weit erkennen, aber wir können ihn nicht begreifen. So hat auch die aus dem Worte Gottes durch den Heil. Geist gegebene Erkenntnis ihre Grenze. Wir nennen sie aber doch eine vollkommene. Sie ist zwar nicht vollkommen im Vergleich zu der Herrlichkeit und Unendlichkeit des Wesens Gottes, wohl

aber im Vergleich zur natürlichen Erkenntnis, und namentlich in Rücksicht auf ihren Zweck, nämlich zur Seligkeit zu führen.

Das ist auch die Stellung unserer Dogmatiker. Sie behandeln die Sache meist unter der Frage: Ob Gott definiert werden könne? So Chemnitz:[10] *An sit ponenda aliqua definitio Dei?* Er führt aus, daß Augustin in *De cognit. verae vitae* die Definition aus Rücksicht auf Gottes Unendlichkeit leugne. Aber Augustin denkt eben an eine Definition des ganzen Wesens Gottes in seiner Notwendigkeit und Fülle, und solche *definitio adaequata* ist ja eben nicht möglich. Chemnitz leitet das Recht und die Notwendigkeit einer Definition überhaupt aus Gottes offenbartem Willen ab: *Quia omnino vult Deus ita cognosci et invocari, sicut se patefecit, tenenda est aliqua descriptio Dei, ad quam mens in invocatione se referat.*[11] Er führt dann die Definition Melanchthons an, der sie hernehme von den wesentlichen Attributen, von den trinitarischen Proprietäten, vom allgemeinen, auf alle Kreatur gehenden, und vom besonderen, auf die Kirche gehenden Willen.[12] Also eine Definition, die die in der Schrift gegebenen Merkmale Gottes zusammenfaßt (also eine im weiten Sinne logische Definition), ist möglich, berechtigt, ja notwendig, nur daß man im Auge behält, daß eben im strengen Sinne von logischer Definition, in welchem sie das allgemeine Wesen und Spezies beschreibt, nicht die Rede ist, da auf Gott weder der Begriff des Genus, noch der Spezies, noch der Kategorie Anwendung findet. — So auch Calov,[13] Baumgarten,[14] Twesten.[15]

[10] *Loci, pars I, De def. Dei, cap. III, p. 24.*
[11] *L. c. p. 25.*
[12] *L. c. p. 26.*
[13] *Systema, tom. II, p. 191. 192.*
[14] Glaubenslehre, B. 1, S. 175.
[15] Vorl. über Dogmatik, B. 1, § 32.

2. Abschnitt.

Vom Dasein Gottes.

(*De existentia Dei.*)

---

§ 5.

Vom Wert der Beweise für das Dasein Gottes.

LEHRSATZ.

Zwar sind die Beweise für das Dasein Gottes nicht so beschaffen, dass sie irgendeinen Gottesleugner zur Anerkennung des Daseins Gottes zu zwingen vermöchten, noch sind sie streng genommen durch die Schrift als Glied einer christlichen Dogmatik gefordert, dennoch führen wir sie in der Dogmatik auf, teils, weil sie zu dem hergebrachten dogmatischen Stoff gehören, teils, weil sie auch nicht ohne jeglichen Nutzen sind.

Anmerkung:—Manche Beweise für das Dasein Gottes haben ziemlich starke Beweiskraft (cf. Ulrici, „Gott und die Natur"), aber zwingend zu überzeugen vermag nicht einer, Nun führen wir überhaupt solche Beweise nicht auf zur Begründung des Glaubens an Gott. Wir legen als Glaubenslehre in der Dogmatik nur vor, was durch die Schrift von Gott zu glauben vorgelegt wird, möchte auch eine oder die andere Lehre sonnenklar aus der Vernunft bewiesen werden können. Was im letzteren Falle Wahrheit genannt werden könnte, ist doch nur Glaubenslehre, zu deren Annahme alle Menschen verpflichtet sind, weil es in der Schrift von Gott gelehrt und zum Glauben vorgelegt wird. Es ist auch gewiß, daß die Schrift nicht erst das Dasein Gottes beweist.[1] Sie offenbart ihn, lehrt ihn nach seinem Wesen, Eigenschaften, Willen und Werken erkennen, wiewohl

---

[1] *Cf.* Wegscheider, *Inst. dogm.*, § 52.

Gott selbst in der Schrift anleitet, nicht nur sein Wesen, sondern auch sein Dasein aus der Natur zu erkennet (Ps. 8; Ps. 19; Ps. 104; Röm. 1, 19 ff.; Hiob 37—41). Ja, in Stellen wie Jes. 48, 5. 15; 46, 9. 10; 45, 21; 44, 7, werden die Ungläubigen aufgefordert, Jehova um der Vorherverkündigung seines Tuns als den allein wahren Gott zu erkennen.

Nach diesem Stande der Sache in der Schrift ist es erklärlich, daß die Kirche selbst, Beweise für das Dasein Gottes zuerst aufzustellen, keine Veranlassung hatte, wie anderseits daraus zu schließen ist, wie sie als schriftgläubige Kirche sich zu solchen Beweisen stellen müsse. Zu dem Versuch, das Dasein Gottes zu beweisen, konnte nur die Vernunft, und zwar in ihrer philosophischen Entwicklung kommen. So sind denn die Begründer der Beweise für das Dasein Gottes heidnische Philosophen: Plato, Aristoteles, Cicero usw.

Es ist von vornherein zu erwarten, daß in bezug auf die Wertschätzung dieser Beweise das Urteil in der Kirche ein schwankendes sein würde. Tatsächlich war es auch so. Man hat sie überschätzt. Die Beweggründe waren freilich verschieden. Bei Augustin, Anselmus v. Canterbury, selbst noch bei Thomas v. Aquino werden doch die Beweise mehr von der Seite des Gottesbewußtseins aus geschätzt. Ganz anders bei allen denen, die irgend der Vernunft entscheidende Berechtigung geben, z. B. bei den wolffischen Theologen und ebenso bei den vulgären Rationalisten. So erklärt Wegscheider,[2] daß es wohl solche gegeben (z. B. nennt er Tertullian, Kant, Fichte, Daub, Marheineke) habe, welche die Möglichkeit des Beweises für die Wahrheit des Begriffs Gottes und seiner Existenz geleugnet hätten, aber das sei verkehrt. Denn wie der Beweis in allen Disziplinen seine Notwendigkeit habe, so auch hier, und daß es ein unmittelbares Gottesbewußtsein gebe,[3] könne nicht bewiesen werden (ganz die Stellung der Sozinianer).

Was die großen Philosophen seit Kant anbetrifft, so konnten diejenigen mit monistischer Richtung teilweise für diese philosophischen Beweise Wertschätzung haben, so **Hegel.** Aber der Grund ist hier ersichtlich. Sofern ja nach Hegel Gott, der

---

[2] *Inst. dogm.*, § *53*

[3] *Numinis cognitionem . . . , immediate cuivis homini a Deo ipso suppeditari, minime probari potest; l. c. p. 214.*

unendliche Geist, sein Dasein in den endlichen Geistern selbst beweist, was Hegel in seinem Systeme zur Darstellung bringen will, so soll in ihrem Hauptkern die Philosophie von Hegel einen großen Gottesbeweis vorstellen. Entschiedene Wertschätzung für diese Beweise hat daher der in Hegels Bahnen wandelnde J. A. Dorner,[4] der sich gegen die erklärt, welche diese Beweise für unfromm oder unmöglich oder überflüssig erklären, und ihren Wert darin findet, daß sie das werdende Wissen von Gott (als höhere Stufe gegenüber der Religion) darstellen, was ja nach Hegel ganz verständlich ist. Ähnlich steht auch O. Pfleiderer.[5]

Andere monistische Philosophen konnten gerade wieder solche Beweise für wertlos halten, weil ja eben das Absolute im Menschengeist zum Selbstbewußtsein kommt. Eben aus dem Untergrunde seiner monistischen (pantheistischen) Denkweise kommt es bei **Schleiermacher,** daß er die Beweise für überflüssig erklärte. Er meint, man könne überhaupt die Lehre von Gott erst mit der ganzen Dogmatik abgeschlossen ansehen, was jedenfalls der Lehrart vorzuziehen wäre, daß man am Anfang der Dogmatik eine Lehre von Gott vortrage.[6] Das hindert indes nicht, daß bereits vorher[7] der Pantheismus nach der Formel, „Eins und Alles", in Schutz genommen und dem Monotheismus gleichgestellt wird. In der Dialektik erklärt er die Beweise nicht nur für überflüssig, sondern für unmöglich, denn durch dieselben würde Gott verendlicht, weil doch dem gewußten Gott der wissende Mensch gegenüberstehe. Darum sei Gott nicht Gegenstand des Wissens, sondern des Gefühls. Und da die Religion absolutes Abhängigkeitsgefühl und damit auch Gewißheit ist, bedarf es keiner Beweise. — Aus rein philosophischen Gründen dagegen verwarf **Kant** ganz entschieden alle Beweise für das Dasein Gottes, mit Ausnahme des moralischen.

Die neueren Theologen stehen für und wider die Gottesbeweise, aber das eine wie das andere noch aus ganz verschiedenen Motiven. Wenn z. B. W. Schmidt sehr dafür ein-

---

[4] Glaubenslehre, 1879, B. 1, § 16, S. 192—98.
[5] Wesen der Religion, B. 1, S. 159 ff.
[6] Glaubenslehre, B. 1, Einl., § 31. Anm. 2, S 179.
[7] A. a. O. § 8, Anm. 2.

tritt, so ist seine Stellung eine andere als bei Dorner und Pfleiderer. — Mehr oder minder ablehnende Stellung nehmen ein Philippi, Thomasius, Jul. Köstlin, Lipsius, Kaftan, Schnedermann usw. Aber während bei Philippi[8] dies der Grund ist, daß spekulative Gottesbeweise um der Natur der auf der Schrift ruhenden christlichen Dogmatik willen keine Stelle in derselben haben können, welche Stellung auch Thomasius[9] und Köstlin[10] einnehmen, so ist bei Lipsius, Kaftan, überhaupt bei den Ritschlianern (als Kantianern) der Grund die Abgeneigtheit gegen alle Metaphysik, während wieder bei G. Schnedermann[11] der Grund der ist, daß seinem Theologisieren aus dem christlichen Bewußtsein als Bewußtsein des Christen von Gott als seinem Gott eine vorhergehende Beweisung Gottes gänzlich widerspricht, während seine Stellung mit der Schrift nichts weiter zu tun hat.

Die am meisten der Schrift entsprechende Stellung bezüglich dieser Beweise nehmen unsere Dogmatiker ein. Sie führen die Beweise an, weil sie in denselben erstlich nur gewisse Materien formuliert finden, welche auch die Schrift in den früher angeführten Stellen an die Hand gibt, wenn sie auch nicht so weit gehen wie der der rationalistischen Zeit angehörende W. K. L. Ziegler (Prof. in Rostock, gest. 1809.), der geradezu gegen Schleiermacher sagt:[12] *Argumenta illa philosophica......eliminari......vetat ipsa scriptura s., compluribus in locis ad hujus modi argumenta provocans.*—Sodann erkennen unsere Dogmatiker einen gewissen Nutzen dieser Beweise an. So sagt Baier:[13] *Equidem inter Christianos supponi magis, quam probari debere (sc. esse Deum), videri potest; quia tamen non solum cum atheis, verum etiam alias ob corruptionem naturae cum dubitationibus mentium nostrarum decertandum est, ideo non sunt negligenda, quae existentiam Dei probant.* So Gerhard:[14] *Videri alicui poterat, quaestionem illam in ecclesia esse otiosam, cum omnibus notum et*

---

[8] Glaubenslehre, B. 2, S. 13.
[9] Christi Person u. Werk, B. 1, § 7. Anm. S. 13.
[10] Der Glaube, 1895, S. 93.
[11] Einl. i. d. Glaubenslehre, 1902, B. 1, S. 252.
[12] Beiträge zur Gesch. d. Gl. an d. Dasein Gottes i. d. Theol., 1792.
[13] *Comp., pars I, § 4, p. 116.*
[14] *Loci, III, l. II, cap. IV, § 1, p. 40 sq.*

concessum sit, esse Deum, nec ulla gens tam barbara sit, quae Deum esse eundemque colendum esse, neget, licet, quomodo colendus sit, ignoret...Sed nihilominus statuendum τὸ ὅτι, *sive quod sit Deus, probandum esse: 1.) ad eorum, qui Deum esse negant, confutationem...... 2.) ad fidei nostrae confirmationem...... At haec fides ex verbo Dei haurienda, et ejusdem meditatione confirmanda. In gravibus et seriis tentationibus, inquit Chemnitius, omnes sumus vel Epicuraei, vel Stoici; confirmandus igitur animus consideratione dictorum, quae testantur esse Deum, et providam rerum humanarum curam eundem gerere; 3.) ad naturalis notitiae perfectionem.* Namentlich in bezug auf den ersten Punkt Gerhards haben die Beweise für das Dasein Gottes gewiß ihren Wert.

---

§ 6.

Die vornehmsten Beweise für das Dasein Gottes.

LEHRSATZ.

Das Dasein Gottes wird entweder aus der Erfahrung oder aus dem Wesen der vorhandenen Dinge oder aus dem Begriffe Gottes oder aus dem Wesen des menschlichen Geistes erwiesen. Aus der Erfahrung wird der geschichtliche Beweis genommen. Bei dem Wesen der vorhandenen Dinge wird entweder rückwärts auf den Ursprung oder vorwärts auf den Zweck gesehen, und so der kosmologische und der teleologische Beweis gewonnen. Aus dem Begriff Gottes wird der ontologische und aus dem Wesen des menschlichen Geistes der moralische Beweis genommen.

Anmerkung:—So, wie in dem Lehrsatz geschehen, werden vielfach die Beweise charakterisiert, aber nicht allgemein. Dorner[1] teilt sie ein in solche, die vom Begriff Gottes zum Sein fortschreiten, und solche, die vom endlichen Sein zum Sein

[1] Glaubenslehre, B 1, § 17, S. 199.

und Begriff Gottes aufsteigen, welch letzterer empirische Weg entweder historischer Art, oder aus der Welt der Natur oder dem Wesen des Geistes hergenommen sei. Man sieht, daß er vier Hauptbeweise einführt und daß er sie in eine gewisse kettenartige Verbindung bringt, so daß sie einander stützen. Pfleiderer[2] teilt ein in solche, die von der Welt, und solche, die vom Selbstbewußtsein des unendlichen Geistes ausgehen, und weil da beiderseits eine besondere Bestimmtheit des Seins angenommen werden kann, oder auch nur beiderlei Sein ganz im allgemeinen gefaßt werden kann, so entständen vier Hauptbeweise, nämlich: 1.) Der Beweis vom Sein der Welt überhaupt, der kosmologische, 2.) der Beweis vom geordneten Sein der Welt, der teleologische, 3.) der Beweis vom gesetzlichen (moralischen) Sein des persönlichen Lebens aus, der moralische, 4) der Beweis vom Sein des endlichen Geistes überhaupt aus, der ontologische, religiöse. So, setzt er selbst hinzu, bilden alle vier eine aufsteigende Reihe. Eine ähnliche Einteilung hat Luthardt,[3] nämlich 1.) nach der Reflexion auf die Welt, und zwar *a.)* auf das Sein der Welt (kosmologische), *b.)* auf die Beschaffenheit der Welt (physikotheologische oder teleologische); und 2.) nach Reflexion des Menschen auf sich selbst, *a.)* nach der theoretischen Vernunft (der ontologische, der aber (dies gegen Luthardt, Komp.) doch nicht aus der theoretischen Vernunft an sich, sondern aus ihrer Idee von Gott schließt.) und *b.)* nach der praktischen Vernunft (moralische).

Der **geschichtliche Beweis** ist dieser: Alle Völker glauben an ein höchstes Wesen, folglich gibt es ein höchstes Wesen. Die Schwäche dieses Beweises liegt darin, daß die richtige Folgerung nur wäre: Folglich ist der Glaube an ein höchstes Wesen etwas dem Menschen Unentbehrliches und Notwendiges. Aber wiederum ist diese Notwendigkeit zugleich in der Form, daß es eine Unmöglichkeit sei, daß die Menschen das notwendige Gottesbewußtsein durch Lügen dagegen in weitgehender Allgemeinheit verleugnen, stillschweigend für diesen Beweis die Voraussetzung, die jedoch eben nicht bewiesen ist und

---

[2] Wesen d. Religion, B. 2, Kap. 7, S. 160 ff.

[3] Komp., § 24, S. 81 ff.

nicht bewiesen werden kann, da ja der Satz, daß zu dem Bestande des menschlichen Geistes notwendig die Gottesidee gehöre, bereits wieder die Notwendigkeit der Gottesidee, als bereits gewiß gemachte, voraussetzt. Überdies ist dieser Beweis ein Induktionsbeweis und als solcher nur bis zur Gegenwart reichend, also nicht abgeschlossen. Auch über die Frage, ob es wirklich Völker oder Stämme ohne Religion und Gottesglauben gegeben habe, oder gebe, sind die Ansichten verschieden. Bekanntlich trägt Cicero diesen Beweis (*E consensu gentium*)[4] vor, auch Clemens Alex.[5] und Lactantius[6] bringen ihn.

Der **kosmologische Beweis** schließt so: Jedes Ding in der Welt hat seinen Grund in etwas anderem, aber da es unmöglich ist, die Kette der *causae* ins Unendliche fortzusetzen, denn das widerspräche ja dem Begriff der endlichen Dinge, so muß es einen Urgrund aller Dinge geben, der durch sich selbst, d. h. absolut ist. Dieser letzte Urgrund ist Gott. Kant wirft gegen diesen Beweis ein, daß nach den Prinzipien des Vernunftgebrauchs man kein Recht habe, die Kette der Ursachen über alle Erfahrung, über die sinnlichen Dinge hinaus zu verlängern. Wenn aber auch wirklich durch dieses Argument eine notwendig außerweltliche Ursache aller Dinge erwiesen werden könnte, so sei doch nicht erwiesen, daß diese letzte Ursache ein vollkommenes göttliches Wesen sei. Dagegen ist wieder folgendes eingewendet worden: Wie der Mensch sich getrieben fühlt, von einem Dinge zum andern als dessen Grund fortzuschreiten, und nur Befriedigung findet, wenn er bei einem letzten zureichenden Grunde ausruhen kann, so kann er, der selbst ein persönlich selbstbewußtes Wesen ist, sich nicht beruhigen bei einem letzten absoluten Grunde, der nicht auch selbstbewußtes persönliches Wesen ist.

Hier wird aber wieder die Schwäche des kosmologischen Beweises klar. An sich führt er doch nicht weiter als dahin, daß alles freilich einen letzten Grund haben müsse, aber daß dieser Grund eben außerhalb des Universums liege, ist nicht bewiesen. Die Annahme, daß der Grund innerweltlich sei, und

---

[4] *Tusc., I, 13; De nat. deor., I, 17.*
[5] *Strom., V, 14.*
[6] *Div. Inst., I, 2.*

sozusagen das Universum die *causa sui* sei,[7] ist nicht widerlegt worden. An sich könnte der Beweis nur bis zu einem Pantheismus (Spinoza, Schleiermachers Reden) führen. Soll der Beweis weiter führen, so muß man, wie schon gezeigt, noch hinzunehmen die Beschaffenheit des Menschengeistes, der bei der Reflexion über die letzte Ursache diese, wie er selbst ist, sich vorstellen muß, womit eben die Unzulänglichkeit des Beweises zu Tage tritt.

Doch, tritt nicht die Schrift (Röm. 1, 19. 20.) eigentlich für diesen Beweis ein? Keineswegs, denn die Stelle spricht gerade vom Gegenteil eines philosophischen Beweises, nämlich von Gottes Offenbarung. Die Natur ist nach dieser Stelle eine Offenbarung Gottes. Das kann sie nur sein, weil Gott sie so geschaffen und durch die Schöpfung dazu gemacht hat. Es ist also ihre Kraft und Art, daß sie auf den Menschen den Eindruck der Existenz und Größe Gottes macht. Dies berührt wohl das Gebiet dieser Beweise, wie des kosmologischen, ist aber ganz etwas anderes als ein solcher.

Der kosmologische Beweis ist schon von Aristoteles[8] aufgestellt in der Form, es lasse sich alle Bewegung und alle Wirkung in der Welt nicht denken ohne ein *primum movens* außerhalb der Welt, das selbst nicht von andern bewegt werde. In eigentlicher Form bringt ihn Augustin.[9] Die Form ist aber mehr Rhetorik als Beweis. Später hat ihn Joh. Damascenus.[10] Thomas v. Aquino sucht ihn schon zu verstärken durch Hereinziehen anderer Gründe. Er sagt,[11] es lasse sich die Existenz Gottes beweisen 1.) durch den Schluß von allem Bewegten auf das *primum movens*, 2.) von allen Wirkungen auf eine *prima causa efficiens*, 3.) von dem Möglichen, das nicht zu sein braucht (vom Zufälligen), auf die *necessarium*, das sein muß, nämlich um alles zu verstehen, 4.) vom relativ Guten in dem Endlichen auf das absolut Gute, 5.) von der Zweckmäßigkeit der Welt auf einen höchsten, unfehlbaren Verstand.

---

[7] So Strauß, Dogmatik, § 27.
[8] *De mundo, C. 6.*
[9] Conf., X, 6.
[10] *De orth fide, I. 3.*
[11] *Summa, pars I, qu. II, art. III.*

Der Versuch, den kosmologischen Beweis zu bessern, ist oft gemacht. Die Wolffianer versuchten es nach dem Vorgang von Leibnitz. Dieser blieb nicht stehen bei dem Satz, daß immer eins die Ursache des andern sei und also eine ursprüngliche Ursache sein müsse, sondern er nahm sein Grundgesetz vom zureichenden Grunde hinzu und erklärte, daß, wenn alles in dem Weltlauf nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung verlaufe, dies nicht in der Welt der Dinge selbst seinen Grund haben könnte durch die Dinge selbst, sondern müßte von außen her (nämlich von Gott) hineingelegt sein, denn daß die einzelnen Dinge sich so disponiert hätten, daß sie zusammenwirkten, sei undenkbar. So sagt Carpov:[12] *Mundus etiam non esse potest, mundus est ens contingens. Dum est contingens, rationem existentiae suae non habet in se......Cum vero propter absurditatem regressus causarum in infinitum fieri nequeat, ut illud rationem sui ulterius in alio, hoc in alio et ita porro habeant, et nihil tamen sine ratione sit, ens illud, essentialiter a mundo diversum, rationem existentiae suae in se ipso habet, dicitur ens a se. Ergo ens illud, in quo ratio sufficiens totius universi deprehenditur, ens a se est....Et quia hoc vocamus Deum, Dei existentia est concedenda.* Es ist klar, daß der Beweis auch in dieser Form nichts ausrichtet bei denen, die den Begriff der Kausalität überhaupt leugnen. So Fischer: „Das Märchen vom Kausalzusammenhange." Übrigens ist wohl zu merken, daß man mit diesen Argumenten doch immer im Kreise des Denkens bleibt, und daß es ein Sprung ist, daß das notwendig zu denkende auch notwendig real ist.

Der **teleologische,** auf den Begriff der Zweckmäßigkeit gebaute Beweis ist ein doppelter, indem er entweder die vernunftlose Natur oder die Menschenwelt ins Auge faßt.

Als ersterer ist er der **physiko-theologische** Beweis, der so schließt: Alle Dinge haben einen unverkennbaren Zweck; es muß also eine höchste Vernunft geben, die alles geordnet hat. Kant spricht diesem Beweis zwar die wissenschaftliche Gültigkeit auch ab, aber er gibt zu, daß demselben viel Überzeugungskraft innewohne. Er ist auch stark. Zwecke kann

---

[12] *Theol. rev., I,* § *498.*

nur ein vernünftiges Wesen setzen. Hat jedes Ding in der Welt seinen Zweck, so kann die Welt nicht durch blindes Ungefähr entstanden sein. Die Dinge können auch nicht erst entstanden sein und dann ihren Zweck erhalten haben, da vielmehr der Zweck die Art und das Wesen der Dinge selbst bedingt. So muß das höchste Wesen, welches allen Dingen den Zweck gibt, als ein weiser Schöpfer auch die Dinge selbst nach vorbedachtem Plane der Zweckmäßigkeit hervorgebracht haben. So führt dieser Beweis allerdings weiter, als Kant zugeben will, nämlich nicht nur bis zu einem weisen Weltbaumeister. Er führt, ohne Zuhilfenahme des so hinfälligen ontologischen Beweises, den Kant für notwendig erklärt, auf einen weisen Schöpfer. Der Haupteinwurf Kants ist aber der, daß der Zweckbegriff nicht zu Schlüssen über die Erscheinungswelt hinaus berechtige, denn der Zweckbegriff ist etwas Subjektives, liegt nur im Ich, wird nur von uns in die Dinge hineingeschaut. Dieser Einwurf steht und fällt selbstverständlich mit Kants Philosophie. Ist diese aber nicht als die absolut gültige Philosophie erwiesen, so auch nicht dieser Einwurf.

Gegen Kants Meinung, daß der Zweckbegriff nur subjektiv sei, ist aber eine starke Instanz, daß wir gelegentlich in ein Ding oder mehrere in Verbindung miteinander einen Zweck hineinschauen, und dann erfahren, daß dieselben durch Offenbarung eines andern Zwecks dem von uns hineingeschauten widerstreben. Es ist also der Zweck etwas Objektives, aber der allgemeine Begriff davon freilich etwas Subjektives.

Selbstverständlich verwirft der Materialismus diesen Beweis, weil er den Zweckbegriff verwirft. Alle Erscheinungen in der Natur und der Geisterwelt sollen durch die zufälligen mechanischen Verbindungen, Trennungen, Bewegungen und Stellungen der Atome zueinander erklärt werden (mechanischer Atomismus). Aber bis zu diesem Augenblicke ist diese Theorie dadurch gerichtet, daß sie schlechterdings nicht das organische Leben und noch weniger das Geistesleben erklären kann. Man hat sich daher in neueren Zeiten wieder sehr vom mechanischen Materialismus abgewendet, hat den Zweckbegriff anerkannt und angenommen, daß die Welt von Anbeginn an so organisiert ist, daß sie sich nach allen Seiten hin in ihrem

Bestande und Lauf erhält (der sogenannte Pankosmismus). Dann müßte aber der Gang der Dinge ein fortwährendes Einerlei sein und alle doch vorhandenen Schwankungen wären unerklärlich. So ist man denn auf die Entwicklungstheorie (Evolution) verfallen, wonach aus einem Urkeim, Urschleim usw. sich alles entwickelt hat. Dann aber liegt, wie das Wort Keim anzeigt, alles schon im Anfang präformiert vor. Es ist dies aber die abenteuerlichste Vorstellung, daß der Keim in sich das Programm enthält, welches er mit fortgehender Tendenz ausführt, und doch eben dies Programm nicht selbst gesetzt haben kann. Solche Ungeheuerlichkeiten machen es zu deutlich, daß der in den Dingen der Welt sich offenbarende Zweck die Annahme eines *intellectus archetypus* (wie Kant, Kritik der Urteilskraft, sagt), eines Urwesens, das alles von Anbeginn geordnet hat, notwendig macht, wie auch bereits Aristoteles ausgesprochen, und wie man in naturwissenschaftlichen Kreisen, vom Evolutionismus sich abkehrend, weil dessen Unhaltbarkeit immer klarer zutage tritt, gedrängt wird, es von neuem anzuerkennen.

Freilich bleibt bei Kant die obige Anerkennung wieder nur ein Postulat, und damit deutet er wieder auf die prinzipielle Schwäche auch dieses Beweises hin, daß nämlich damit, daß etwas notwendig gedacht werden muß, noch nicht folgt, daß es notwendig ist. Denn sagen, wir würden es nicht notwendig denken, wenn es nicht wäre, das ist offenbar eine *petitio principii.* Sehr ausführlich bringt den physiko-theologischen Beweis Ulrici in „Gott und die Natur."

Der teleologische Beweis, sofern er die Menschenwelt ins Auge faßt, ist der **historisch-theologische,** der also schließt: Die ganze Menschheit hat in ihrer Geschichte einen nach sittlicher Ordnung geregelten Verlauf. Es muß also ein höchstes Wesen sein, welches den Lauf der Menschheit schon bestimmte und nach vorausbestimmten Plänen sie auch ins Leben gerufen hat. Man wirft dagegen ein, es sei zur Erklärung der Weltgeschichte noch kein außerweltlicher Regierer nötig, sondern nur ein in der Menschheit ruhendes sittliches Gesetz. Allein, woher dieses *sittliche* Weltgesetz, welches sofort mit der Menschenwelt da ist? Soll die Welt sich nach diesem Gesetz entwickeln, so muß sie doch auf dasselbe eingerich-

tet sein. Gibt es nun keinen außerweltlichen, absoluten Weltregierer, so müßte die Menschenwelt, ehe sie selbst noch existierte, doch sich selbst im voraus auf dieses Weltgesetz eingegerichtet haben. Man wirft ein: Kann nicht heute eine Volksgemeinschaft zusammentreten und dann sich erst die sittlichen Gesetze geben, nach denen sie sich entwickeln will? Allein, das ganze Beginnen einer solchen Volksgemeinschaft, wie es ja oft genug wirklich stattfand, ist ja an sich selbst eben ein Stück aus der ganzen sittlichen Entwicklung der Menschheit, auf welcher der historisch-theologische Beweis fußt.

Eine ganz andere Ansicht muß natürlich von dem ganzen Beweis jede monistisch-pantheistische Philosophie haben, sofern derselben die sittliche Entwicklung der Menschheit nichts anderes als die Entwicklung Gottes selbst ist.

Man hat zur Stützung des historisch-theologischen Beweises auch darauf verwiesen, daß der Mensch zwar sittliche Anlage habe, aber doch zu der Entwicklung, zu sittlicher Tüchtigkeit oder Vollkommenheit durch sich selbst nicht komme, sonst müßte ja das Vollkommene die Frucht des Unvollkommenen sein; daher sei dem Menschen eben not, daß er getragen und gestützt werde durch ein sittlich mächtiges Prinzip außer ihm, d. h. durch Gott, und wie der einzelne, so das ganze Geschlecht. Gewiß ist wahr, daß eine Nation wohl sittliche Kräfte in reichem Maße haben mag, um sich zu bestimmten Zielen hin zu entwickeln; doch widerspricht es der Erfahrung, daß sozusagen langer Hand eine Nation sich ein Ziel setzt, um es nach und nach zu erreichen, sondern es liegt vor Augen, daß überall die Menschheit zu guten Zielen von einer außer ihr liegenden Macht, die Ziele setzen kann, also Person ist, geführt wird. Und eben diese Macht nennen wir Gott. Allein, daß dies alles doch nicht vollends überzeugend ist, kann unter anderm uns an Fichte, einem ebenso scharfsinnigen wie sittenstrengen Denker, klar werden, der, eine sittliche Entwicklung des Geschlechts annehmend, als Stärkung für den sittlichen Kampf den Glauben an den Sieg der sittlichen Ordnung setzt und schließlich die sittliche Weltordnung für Gott erklärt.

Aus dem Begriffe Gottes wird der **ontologische Beweis** genommen. Unter Ontologie (Metaphysik) versteht man den Teil der Philosophie, welcher die unserm Geiste angeborenen

Grundbegriffe aufstellt und die letzten Gründe unseres Denkens und unserer Vorstellungen untersucht. Ausführlich stellte diesen Beweis zuerst Anselmus von Canterbury auf und verteidigte ihn auch gegen die Einwürfe des Gaunilo. Der Beweis ist dieser: Die Vernunft hat die Idee von einem höchsten, vollkommenen Wesen. Dieses muß existieren, denn existierte es nicht, so könnte ich mir ein gleich vollkommenes denken, das auch existierte. Und weil es durch die Existenz eine Vollkommenheit mehr hat als das erste, so wäre es auch überhaupt vollkommener als dies, folglich muß das wirklich vollkommenste Wesen auch wirklich existieren. Diesen Beweis focht Gaunilo mit Recht an. Es ist nämlich ein Zirkelschluß. Bewiesen werden soll, daß das vollkommenste Wesen, d. h. das als das vollkommenste gedachte Wesen, auch in Wirklichkeit sein müßte. Aber dies, was erst soll bewiesen werden, wird bereits in dem Vordersatz als Position angenommen, denn der Vordersatz lautet ja: Das vollkommenste Wesen muß auch existieren. Das Unbekannte wird also hier aus dem Unbekannten erwiesen. Außerdem noch geht dieser Beweis aus einer Begriffsart in die andere über, aus dem Denken ins Sein. Beim Verbleiben in der einen Begriffsart käme heraus: So muß das vollkommenste Wesen als wirklich existierend gedacht werden. Das reale Existieren macht auch ein Ideal, und das wäre der vollkommen gedachte Gott, nicht vollkommener.

Man hat die Art, wie Anselmus den Beweis aufstellt, plump genannt[13], und die Empfindung davon hat vielleicht schon Cartesius[14] dazu geführt, ihn zu verbessern in dieser Form: Das Gottesbewußtsein in mir stammt nicht von mir, weil sonst das Vollkommene vom Unvollkommenen stammt, es ist nicht erdichtet, es ist angeboren, und stammt von einem Gott außer mir. Der muß wirklich existieren, denn die Gottesidee, die ich doch von mir selbst nicht habe, kann doch auch nicht von nichts stammen. Und unsere Idee von Gott muß auch Gott entsprechen, denn Gott, von dem sie stammt, kann uns doch nicht belügen.

Kant, der wohl die Idee Gottes als eine für die Vernunft notwendige zugibt, hat den ontologischen Beweis auch in der

[13] Pfleiderer, Wesen der Religion, S. 181.
[14] *Med. de prima philos., I, cap. 17.*

Form, wie er von Cartesius aufgestellt wurde, verworfen. Er formuliert den ontologischen Beweis so: Der Begriff des allerrealsten Wesens ist möglich. Unter aller Realität ist auch das Dasein begriffen, also liegt das Dasein im Begriff des Möglichen und man hebt den Begriff auf, wenn man das Dasein aufhebt.— Er sagt dann dagegen: „Ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches ihr lediglich seiner Möglichkeit nach denken wolltet, schon den Begriff seiner Existenz hineinbrachtet." Hier kommt sein Hauptsatz zur Anwendung: „Sein ist keine reale Eigenschaft eines Dinges, die zu dem Begriff desselben noch hinzukäme als Teil des Begriffes, sondern ist die absolute Setzung des Dinges. Aus dem Begriff kann man die Existenz nicht herausklauben, ohne aus dem Begriffe sofort herauszugehen." In der Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes," 1763, gibt er statt des ontologischen Beweises einen aus dem Begriff der Möglichkeit. Da dieselbe im Nichtwiderspruche verbundener Begriffe besteht, so resultiert sie aus Vergleichung und setzt etwas Reales, mit dem verglichen werden kann, voraus, denn es könnte sonst nicht als möglich begriffen werden, wenn nicht das Materiale im Begriff des Möglichen existierte. Wenn nichts möglich, so ist alles unmöglich, was ein Widerspruch ist. Folglich muß e t w a s notwendig existieren. Und dieses „Etwas" muß unendlich sein, denn das Endliche ist mit Privation verbunden, und Privation ist nicht absolut notwendig als Realität. Also muß das notwendig existierende Reale auch notwendig unendlich sein.—Ist, fragen wir, Kant hiermit nun wirklich aus den Grenzen des Begriffs herausgekommen? Man hat Recht zu sagen: Du wirfst dem ontologischen Beweise vor, daß er im Realen schon das Sein setze. Du setzest im Möglichen schon das existierende „Etwas."

Trotz der Kritik Kants gab man aber den ontologischen Beweis nicht auf. Namentlich H e g e l (Vorles. über d. Beweise für d. Dasein Gottes) hat ihn behandelt. Nach ihm hat der Beweis in seiner Form Evidenz. Aber da nach seiner Philosophie unser Gedanke von Gott ja Gottes Denken in uns ist, da ferner nach ihm Denken und Sein identisch sind, so kommt nicht nur heraus, daß unser Gedanke von Gott auch die Existenz Gottes in sich enthält, sondern auch, daß unser

Gottesbewußtsein identisch mit Gott ist, d. h. es kommt Pantheismus (bei Hegel logischer, der sog. Panlogismus) heraus.

Aus dem Wesen des menschlichen Geistes endlich ist der **moralische Beweis** genommen. Es ist dieser: Auch der verkommenste Mensch steht noch unter dem Einfluß des Sittengesetzes. Dies, daß der Mensch das Sittengesetz und das Gewissen nicht loswerden kann, beweist, daß über ihm einer ist, der Urheber des Sittengesetzes ist. Kant, der diesen Beweis unter den hergebrachten als den einzig annehmbaren ansah, hat ihn so geführt: Das Moralgesetz verpflichtet den Menschen durch Gründe, die von seiner Neigung und seinem Begehren ganz unabhängig sein sollen (nur: Du sollst). Zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit ist, soweit das Gesetz in Frage kommt, kein notwendiger Zusammenhang. Vielmehr um der Tugend willen muß sich der Mensch oft der Glückseligkeit entschlagen. Aber die praktische Vernunft fordert doch den Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit und fordert daher auch das Dasein eines Gottes, welcher einst in einem jenseitigen Leben die Übereinstimmung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit bringt.

Dieser Beweis ist der der christlichen Gesinnung fremdeste. Der Christ kennt keinen Gott, der für einen Ausfall an irdischer Glückseligkeit, durch welche der Mensch der Tugend ein Opfer gebracht hat, belohnen will.—Man kann ja freilich diesen dem Christentum fremden Eudämonismus abstreifen. Man kann bei dem Schluß bleiben, daß das Streben nach dem sittlich Guten, das die Menschen als notwendig empfinden, als eine Sinnlosigkeit erscheinen müßte, wenn es nicht als letztes Ziel ein höchstes Gut, also Gott, gebe. Aber es bleibt dann stehen, was Kant selbst sagt, daß das Dasein Gottes als des sittlichen Weltregenten und letzten Zieles zwar ein notwendiges Postulat der praktischen Vernunft sei und im sittlichen Glauben des Menschen einen festen Grund habe, aber beweisen, demonstrieren könne man eben diese Existenz Gottes niemandem, so daß er gezwungen wäre, sie anzunehmen.

In sonderbarer Weise hat Ritschl[15] eine Form des moralischen Beweises aus Daub, Kant und Fichte zusammenge-

[15] Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Ausg., B. 3, § 29.

filzt. Die Idee Gottes (Religion) ist nicht uns eingeboren, sondern wir sind ihr eingeboren (so Daub vom Gottesbewußtsein), daher ist Gott für den Menschen nur ein Postulat (Kant). Aller Religion Kern ist nun, daß er, der doch in der Natur ist, über die Natur herrschen soll. Dies kann er nur, indem er die Gewißheit hat, daß er zu dieser Herrschaft gelangt (Fichte). Aber diese Gewißheit und zugleich die Kraft gibt ihm nur das Christentum. — An einer andern Stelle (in den akad. Reden) erklärt Ritschl: „In der Herrschaft über die Welt erlebt der Christ seine Seligkeit." Gewiß ist diese ganze Ansicht völlig widerbiblisch, denn nach der Schrift ist Seligkeit dies, daß man Gott und Christum erkennt; bei Ritschl ist Gott nur Mittel zu der Herrschaft, in welcher die Seligkeit besteht.

Völlig ohne Kraft ist übrigens der ganze moralische Beweis denen gegenüber, welche eine objektive, allgemeine Sittlichkeit, ein schlechthin gültiges Gesetz über Gut und Böse, gar nicht gelten lassen, sondern wie Nietzsche den Menschen selbst zu seinem Gesetz machen, ihn in seiner Freiheit jenseits von Gut und Böse stellen, und als ersten Grundsatz der Freiheit gerade den der Freiheit von Religion, vor allem von christlicher Religion, setzen.

3. Abschnitt.

Von Gottes Wesen und Eigenschaften.

(*De natura et attributis Dei.*)

---

§ 7.

Vom Wesen Gottes.

(*De natura Dei.*)

LEHRSATZ I.

Eine Beschreibung (Definition) des Wesens Gottes ist aus der Schrift zu entnehmen und in derselben entsprechenden Ausdrücken zu geben.

Anmerkung:—Soll überhaupt eine Definition des Wesens Gottes gegeben werden? Ist es möglich? Das letztere ist die alte Frage, ob Gott definiert werden kann. Es ist darüber schon das Nötige am Schluß der Ausführungen über die Erkenntlichkeit Gottes gesagt, vor allen Dingen dies, daß es eine adäquate Definition Gottes nicht geben kann.

Die andere Frage ist, ob es der Art einer christlichen Dogmatik entspricht, eine Definition Gottes aufzustellen und durchzuführen. Seit Schleiermacher wird dies allermeist in Abrede gestellt. Nach weitverbreiteter Ansicht hat wenigstens eine wissenschaftliche Dogmatik nicht den Anfang mit einer Gotteslehre etwa nach dem Muster der alten orthodoxen Dogmatiker zu machen. Denn, heißt es, man habe es mit dem Gott des Heils in Christo in der christlichen Dogmatik zu tun. Luther habe, wie Luthardt[1] sagt, hier den richtigen Weg gewiesen, indem er zu Joh. 17, 3 sage: „Man hüte sich vor allen Lehrern, als die der Teufel reitet und führt, die oben am höchsten anfangen zu lehren und zu predigen von Gott, bloß und abgesondert von Christo, wie man bisher in hohen Schulen spekuliert und

---

[1] Komp., § 22, S. 77.

gespielt hat mit seinen Werken droben im Himmel, was er sei, denke und tue bei ihm selbst u. s. w." Durch diesen Ausspruch sieht man gleichsam die orthodoxen Dogmatiker als verurteilt an als die, welche die Gotteslehre nicht mehr unter den Gesichtspunkt der Heilslehre gestellt hätten.[2] Wer aber kann einen Gerhard, auf welchen Luthardt da weist, anschuldigen, daß er irgend etwas in der Dogmatik „bloß und abgesondert von Christo" betrachte. Wie Luther zu verstehen ist in seinem Urteil über die Scholastiker, ist ja bekannt. Er hat vor allem im Auge, daß die Scholastiker durch ihre philosophischen Spekulationen eben auf ihre Werklehre gerieten. Und übrigens gibt doch auch Luther gelegentlich Definitionen von Gott, z. B. Groß. Kat.,[3] wo er Gott von Gut ableitet, „als der ein ewiger Quellbrunn ist, der sich mit eitel Güte übergeußt, und von dem alles, was gut ist und heißet, ausfleußt." Luthardt fügt in der zitierten Stelle noch an, daß Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner Loci die scholastisch gewordene Gotteslehre weglasse und in der Ausgabe von 1535, wo er sie aufnahm, doch sage, wir sollten uns immer daran erinnern lassen, *ut discamus Deum quaerere in Christo.* Aber er sagt ja selbst, daß dies festzuhalten sei bei der Aufstellung der Gotteslehre, an die er gehen wolle, und nachher stellt er ja eine volle Definition von Gott in vier Gliedern auf, die auch Chemnitz[4] aufnimmt (gegen Köstlin,[5] der von Chemnitz sagt, daß derselbe eine Definition überhaupt abweise).

Das „Spekulieren und Spielen", das Luther verwirft, findet sich wahrlich im reichsten Maße gerade bei den neueren Dogmatikern, die von dem Gottesbewußtsein in Christo als *principium cognoscendi* ausgehen (wie sie gelegentlich selbst über einander urteilen, z. B. Öttingen[6] über Franks „Syst. d. christl. Gewißheit," Ritschl[7] über Frank.). Den Reigen dieser Dogmatiker eröffnete, wie bekannt, Schleiermacher. Gott wird bei ihm zunächst nur angeführt als das Woher des Abhängig-

---

[2] Luthardt, a. a. O., S. 78.
[3] Müller, S. 390.
[4] Loci, pars I, De def. Dei, cap. III, p. 26.
[5] Real-Ency., 3. Ausg., B. 6, S. 791.
[6] Dogmatik, B. 1, S. 42.
[7] Rechtfertigung u. Versöhnung, B. 3, S. 225 ff.

keitsgefühls, und später wird er definiert als die Liebe, wodurch Gott der sich mitteilende ist. Dies entspricht seiner ganz pantheistisch gefärbten Glaubenslehre. — Ganz besonders lehnten die irgend auf Kant zurückgehenden Theologen eine Lehre von Gott in und an sich ab. Namentlich Ritschl, der von aller Metaphysik nichts wissen will, erklärt seinen entschiedenen Abscheu gegen einen „metaphysischen Götzen." Wir haben es nur mit Gott, der als Gott der Liebe in Christo sich offenbart, zu tun und durch Lebensgemeinschaft mit Christo auch Gemeinschaft mit Gott zu haben, heißt es bei ihm. Es ist wohl ein Irrtum, wenn Rohnert[8] von Ritschl sagt, daß derselbe nichts von einem absoluten Gott wissen wolle, sondern nur das „Absolute" kenne. Aber gerade dies verwirft Ritschl, ebenso ähnliche Begriffe wie „absolute Substanz" *(ens absolutum, essentia absoluta)*, weshalb er auch die scholastische und altlutherische Gotteslehre für grundverkehrt findet, auch von Frank sagt, daß derselbe, weil er mit dem Absoluten beginne, ein „Idol statt Gottes," einen „metaphysischen Götzen" aufrichte nach Art der Brahmanen.[10] Ritschl sagt, daß solche abstrakten Begriffe von der Gottheit ganz leer wären und keine Erkenntnis geben, daher er die Seinsurteile verwirft und nur von Werturteilen wissen will, die sich auf Gott gründen, wie er in Christo offenbart ist, und die also wirkliche, praktische, wertvolle Erkenntnisse geben. Während aber Ritschl nichts von dem Begriff der absoluten Substanz wissen will, nennt er doch Gott die absolute Persönlichkeit. Daß Ritschl keine Seinsurteile anerkennen will, dagegen erklärt sich Luthardt.[11]

Auch Philippi[12] urteilt ab über die Gotteslehre resp. Gottesdefinitionen der orthodoxen Dogmatiker. Gewiß auffällig ist seine Bemerkung, daß solche Definitionen mehr der natürlichen Theologie als dem christlichen Gottesglauben entlehnt wären. Es ist ein Mangel, daß Philippi zwischen der Materie dieser Definitionen, die aus der Schrift genommen ist, und der Form derselben nicht unterscheidet. Aber es zeigt sich gleich

---

[8] Dogmatik, S. 132.
[9] Rechtf. u. Versöhn., B. 3, S. 225 ff.
[10] Theol. u. Metaph., S. 13—18.
[11] Komp., S. 78.
[12] Glaubenslehre, B. 2, S. 19.

auch bei Philippi, wie obenauf nur das Ausgehen von dem Gott der Christen, dem Heilsgott, liegt für die wirkliche Behandlung der Gotteslehre. Denn nach kurzen Bemerkungen darüber geht es sofort in Darstellungen Gottes als der absoluten Substanz, des absoluten Subjekts, was doch wahrhaftig keine Schriftsprache ist. Ähnlich geht es bei Luthardt.[13] Sein Buch ist freilich nur ein Kompendium. Aus anderen Gründen als wir verwirft Ritschl[14] die ganze Konstruktion der Gotteslehre bei Philippi.

Die Position, daß Gottes Wesen allein erkannt wird aus der Offenbarung in Christo als Erlöser, kann anders als von Luther verstanden werden, und hat dann etwas Bedenkliches. Es kann zu der Ansicht führen, daß Gott der wahre Gott überhaupt nicht sei ohne Fall und Erlösung, wie man ja zur Annahme der Notwendigkeit der Schöpfung fortgeschritten ist. Das alles ist Grundgedanke Calvins.

Übrigens ist es auch illusorisch, wenn man vom Grundgedanken der Erlösung aus glaubt, das Wesen Gottes nach allen Seiten darstellen zu können, wie es auch illusorisch ist, vom Grundgedanken der Rechtfertigung aus (Kähler) dasselbe an sich erkennen und darstellen zu wollen. Alles, was man in der Richtung tut, liegt schließlich obenauf für viele Seiten des göttlichen Wesens. Wo man den Hauptgesichtspunkt aber etwas tiefer eingreifen ließ, kam man zu falscher Gotteslehre (cf. Thomasius und die Kenotiker neuerer Zeit).

Wenn wir nun als solche, die durch den Heil. Geist an Christum glauben, in ihm Gott haben und die Schrift verstehen, die Offenbarungen über Gottes Wesen nicht da und dort bei einem passenden Anknüpfungspunkt einzeln abhandeln (Schleiermacher), sondern sie gleich beim Beginn der Glaubenslehre zu einem Gesamtbilde Gottes, der uns erlöst und den wir in Christo anbeten, zusammenfassen, so läßt sich dagegen nichts einwenden, wie auch Vilmar[15] zugesteht. Wir stellen aber, wie es allein das vor Gott Berechtigte und Richtige ist, die Glaubens- und so die Gotteslehre als solche, die durch den Geist die Schrift verstehen können, aus

[13] A. a. O., S. 91 ff.
[14] Theol. u. Metaph., S. 19.
[15] Dogmatik, B. 1, S. 168.

der Schrift als Erkenntnisgrund dar, während die neueren Theologen die Schrift von dem ihr durch Gott gegebenen Platz als Autorität verdrängen und an Stelle dessen ihr „christliches Bewußtsein" setzen. Es ist, wie bei uns, auch bei den alten Dogmatikern verstanden, wenn sie Definitionen von Gott aufstellen, aber man achtet in unsern Tagen zu wenig auf die kurzen Bemerkungen, mit welchen sie ihr System begründen und zusammenhalten.

Wir geben allerdings zu, daß die kirchlichen Definitionen von Gott vielfach in einer nicht nahe an die Schrift sich anschließenden Form gegeben werden. Es lag nahe, daß man für den mehr wissenschaftlichen Bau der Glaubenslehre, für den die eigenen aus der Schrift genommenen Formen noch fehlten, aus der Philosophie, namentlich der Logik, mancherlei Formen entlehnte. Allerdings kam damit reichlich genug ein fremdartiger Ton in die Dogmatik hinein. So in der alten Kirche, so in der Scholastik, so bei den Dogmatikern des 16. und 17. Jahrhunderts, so auch heute.

Auf die Gotteslehre der Väter hat Platonismus und Neuplatonismus Einfluß gehabt. Plato definiert Gott als das über Sein und Wissen erhabene Gute, als der sich selbst zur Seligkeit (εὐδαιμονία) genügt und Ursache alles Guten in der Natur ist. Der Neuplatonismus (Plotin) nimmt die Definition auf: Gott ist das absolut Eine, erhaben über alles Seiende (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) wie über alle Vernunft ἐπέκεινα νοήσεως). Nach Philo ist Gott das Seiende (τὸ ὄν) schlechtweg. Daß er ist, das ist alles, was man von ihm aussagen kann; er ist erhaben über alles Seiende und Nichtseiende. In Wahrheit also eine inhaltslose Unbestimmtheit, daher, wie das auch nach dem Areopagiten das μὴ ὄν. Doch ist auch die Philosophie nicht allein bestimmend gewesen für die Gottesdefinitionen der Väter, sondern sehr stark auch definieren sie mit dem, was die Schrift an die Hand gibt. Sie beschreiben zwar Gott als den über alles Sein Erhabenen, z. B. Justin, oder über Sein und Geist (νοῦς) erhaben, z. B. Origenes, oder als das Sein an sich, z. B. Augustin:[16] *Illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit.*

[16] *De Trin., L. V, 2.*

quod verissime dicatur esse. Aber sie haben auch Gott als die Ursache aller Dinge. Justin: αἴτιος πάντων τῶν ὄντων; Irenäus: *Deus est solus fabricator;* Joh. Damascenus: πάντων αἰτία καὶ ἀρχή. Er ist ihnen der, von dem alles das Sein hat, der aber selbst von keinem andern als von sich selbst sein Sein hat (Aseität). Am geistvollsten, wenn auch etwas rhetorisch, definiert oft Augustin Gott, z. B.[17] als den *sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem,......sine loco ubique totum......;* oder:[18] *Deus est essentia invisibilis, omni creaturae incomprehensibilis...... omnem creaturam instar puncti in se continens;* oder:[19] *Deus est substantia creatrix, sine labore regens, et sine onere continens mundum.*[20] Man sieht, wie philosophische Begriffe und Schriftsätze hier vereinigt sind.

Die Scholastiker haben vieles Platonische, wie sie es bei den Vätern fanden, aufgenommen, aber sie benutzten auch Aristoteles' Ideen, daß Gott als das absolute Sein das erste Bewegende ist, daß er aber auch als der, in dem die Ideen der Dinge sind, das letzte Endziel ist, sowie auch, daß er als *actus purus,* d. h. als denkende Substanz zu fassen ist. Wie daher zu erwarten, haben die Scholastiker in ihren Definitionen des Wesens Gottes bald mehr das Sein, bald das Denken, bald das Wollen hervorgehoben. Scotus Erigena faßte das Sein Gottes bekanntlich gar pantheistisch: *Fieri ergo dicitur in omnibus divina natura......non enim aliud in ea est esse et velle, sed unum idemque velle et esse......est enim omnium essentia.* Dagegen traten Albertus Magnus und Thomas von Aquino auf. Albertus sagt: *Deus est idealiter causa formalis omnium.* Er hebt das Denken hervor. Thomas hebt das Sein hervor und definiert Gott: *Sua essentia est suum esse,* aber er verbindet auch fast identifizierend das Denken, Sein und Wollen, und definiert: *Idem in Deo est intelligere et esse, velle et esse.* Duns Scotus wieder hebt den Willen als Gottes Wesen hervor, worin ihm andere, z. B. Occam folgten, und worin der Grund zu den mancherlei

---

[17] *De Trin., L. V.*
[18] *De cognit. verae vitae, C. 7.*
[19] *Ep. ad. Dardanum.*
[20] *Cf.* Chemnitz, *Loci, p. 25 sq.*

abstrusen, ja lästerlichen Quaestionen der Scholastiker über Gottes Allmacht lag.

Es ist schon gesagt, daß bereits Melanchthon eine Definition Gottes gibt, die Chemnitz aufnahm, nämlich: *Deus est essentia spiritualis, intelligens, aeterna etc.* So definieren auch die späteren Dogmatiker nach Melanchthon Gottes Wesen. So Heerbrand, der unter Luther studierte und sehr mit Luthers Geist getränkt ist (vgl. seine Erwählungslehre). Er definiert:[21] *Est (Deus) essentia spiritualis, aeterna, sapiens......* Calov[22] definiert: *Deus est essentia spiritualis, infinita, trium personarum etc.* Man sieht, daß die noch durchaus praktische Richtung, wie bei Heerbrand, und die ausgebildete systematische, wie bei Calov, keinen Unterschied bezüglich der Definition Gottes macht. Im allgemeinen sind die Definitionen der von Melanchthon nachgebildet, wie dieser wieder in der Grunddefinition die Väter und die Scholastiker zum Muster hatte, aber sie in augustinischer Art aus der Schrift vervollständigte. Gerhard definiert: *Essentia spiritualis infinita,* oder auch: *Deus est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum. Deus est mera et simplicissima essentia. In Deo idem est esse et velle et intellligere.* Baier definiert: *Ens infinitum, realissimum, excellentissimum,* und Hollaz: *Spiritus independens.* Calov will nicht das *esse* allein hervorheben, sondern sagt: *Deus non per esse simpliciter, sed per τὸ esse summe actuale distinguitur ab aliis.* Es ist zuzugeben, daß die Form für die der Materie nach richtigen Definitionen eine mehr an den Schriftausdruck sich anschließende hätte sein können.

Aber, in dieser Hinsicht können doch Definitionen neuerer Dogmatiker keineswegs als gelungener bezeichnet werden. Der Vater der neueren Theologie, Schleiermacher, definiert, wie bemerkt, Gott als die Liebe. Aber neben dieser sozusagen praktisch-religiösen Definition, definiert er auch sehr philosophisch, daß Gott ist das „Eins und Alles,"[23] oder auch „die absolute Einheit des Idealen und Realen," „Identität von Denken und Sein.[24] Bei aller Verherrlichung Schleiermachers

21 *Comp., p. 5.*
22 *Theol. pos., p. 57,* wie *Systema, tom. II, p. 177.*
23 Glaubenslehre, § 8, S. 55.
24 Dial., S. 121, vgl. Bender, Schleiermachers Theol., B. 1, S. 86 ff., 245 ff.

haben selbst sehr entschiedene Anhänger desselben seinen Gottesbegriff ganz vermieden. Man wollte doch vor allem dem Pantheismus gegenüber die Persönlichkeit Gottes festhalten und es ist wohl richtig, wenn Luthardt sagt, man definiere allermeist Gott als absolute Persönlichkeit. So er selbst,[25] so auch Frank. Absolut soll ausdrücken, daß Gott durch sich selbst ist und besteht; Persönlichkeit soll alle pantheistische Fassung Gottes als bloße Substanz, die in allem zur Erscheinung kommt, aus der alles ohne selbstbestimmenden Willen hervorgeht, abwehren. Rohnert[26] wendet gegen die Bezeichnung Gottes als absolute Persönlichkeit ein, daß dieselbe 1.) auf dem Wege der Spekulation entstanden sei, 2.) die menschliche Individualität auf Gott übertrage, 3.) daß sie zur Definition Gottes nicht ausreiche. Aber 1.) kommt der Begriff doch dem Wesen nach in der Schrift vor, 2.) die Vorstellung Gottes als Persönlichkeit liegt nahe, da der Mensch Ebenbild Gottes, 3.) Gottes Wesen zu beschreiben, reicht kein einzelner Begriff aus. Thomasius[27] definiert Gottes Wesen als den „absoluten Willen." So Delitzsch:[28] „Gott ist vor aallem Wille, der Wille ist Wurzel des Geistes." Kahnis[29] definiert Gott als „unendlichen Geist," was jedenfalls schriftgemäß in Materie und Fassung ist. Philippi[30] sagt: „Gott ist absolute Substanz, ist absolutes Subjekt, ist heilige Liebe." Ritschl definiert Gott als die Liebe allein, wogegen man eingewendet hat, daß Liebe nicht das Wesen Gottes an sich bezeichnen könne, da sie auch in der Menschheit vorkomme. Dann aber könnten viele der Definitionen nicht als gültig erachtet werden. [Ritschls Definition, daß Gott die Liebe, ist wohl von Leuten seiner Schule sehr gerühmt worden,[31] zugleich aber haben sie auch den von Ritschl so bekämpften Begriff des Absoluten und absoluter Persönlichkeit wieder aufgenommen[32] und als unentbehrlich erklärt.]

---

[25] Komp., § 27, S. 91.
[26] Dogmatik, S. 131.
[27] Christi Person u. Werk, B. I, S. 35.
[28] Psych., S. 164.
[29] Dogmatik, B. 3, S. 182
[30] Glaubenslehre, B. 2, S. 20.
[31] Kaftan, Dogmatik, S. 163.
[32] Kaftan, a. a. O. S. 169 ff. und Th. Häring, Dogmatik, 1906, S. 206 ff.

LEHRSATZ II.

Aufs kürzeste können wir Gottes Wesen nach der Schrift beschreiben mit den Worten: Gott ist unendlicher, unbedingter Geist.

Anmerkung:—Das ist, wie gesagt, eine kurze Definition. Eine volle müßte nach Gerhard[33] alle die Stücke enthalten, welche in der Schrift als zum Wesen Gottes gehörig vorgelegt werden, also 1.) das Wesen an sich, 2.) die wesentlichen Attribute, 3.) die Personen, 4.) die Werke, 5.) die Wohltaten Gottes. Aber auch Gerhard gibt ja zu erkennen, daß zunächst erfordert werde, das Grundwesen Gottes aufzustellen. Wenn wir das jetzt tun, so ist zu erinnern, daß nach 1. Kor. 13, 12; 1. Tim. 6, 16; Röm. 11, 33; 1. Joh. 3, 2 unser Wissen und Erkennen, auch auf Grund der göttlichen Offenbarung, ein begrenztes, inadäquates bleibt. Was Gott eigentlich sei, kann in menschlichen Worten weder ausgedrückt, noch vom menschlichen Geiste erfaßt werden. Wie das Wesen einer Sache das ist, was die Sache zu dem, was sie ist, macht, so ist das Wesen Gottes das, was wir nach der Schrift zuerst in Gott auffassen, und zwar nach der Weise unseres Erkennens (Nach unserem Erkennen unterscheiden wir Grundwesen und Eigenschaften an diesem Wesen. Allein, in Gott sind in Wahrheit so Grundwesen und Eigenschaften nicht unterschieden.), als den Grund der Vollkommenheiten, die wir unter dem Namen Attribute Gott beilegen, und als das, wodurch Gott von vornherein in adäquater Weise von allen anderen Wesen unterschieden wird.

Man sollte denken, daß die Namen Gottes recht müßten zu einer Definition Gottes dienen können. Bekanntlich sind es im Alten Testamente namentlich zwei Namen.

1. Der erste ist אֱלֹהִים, daneben אֵל, wie auch selten אֱלוֹהַּ. Über die Ableitung herrscht keine Einigkeit, wenigstens schwankt man zwischen zweien. Fleischer, Delitzsch und viele andere, auch Rohnert (l. c. S. 132), billigen die Ablei-

[33] *Loci, tom. III, §.XCIII, p. 71.*

tung von אָלָה, welches indes im Hebräischen als Stammwort nicht vorhanden, wohl aber im Arabischen, wo es von dem jungen Kamel gebraucht wird, das beim herannahenden Gewitter sich scheu an das Muttertier anschmiegt, und ursprünglich gleich bestürzt sein, sich fürchten bedeutet. Darnach wäre die Bedeutung dieses Namens der zu Fürchtende, die über alles zu fürchtende Macht, das bekannte *numen tremendum*. Günstig für diese Ableitung ist, daß sich die Singularform אֱלוֹהַּ und die Pluralform אֱלֹהִים gut erklärt. Aber dagegen ist, daß das Wort im Arabischen nicht = verehren ist, sondern diese Bedeutung hängt erst ab von einem neben der Stammform gebildeten Denominativum אָלָה=Gott, und fürs andere läßt sich das Wort אֵל nicht von אָלָה ableiten. Es müßte also für jeden Namen, wie auch Rohnert tut, eine besondere Ableitung aufgestellt werden. Daher haben andere die Ableitung zunächst des אֵל von אוּל, stark sein, versucht, wogegen alsbald aber verschiedene Einwürfe gemacht wurden, namentlich, daß der E-Laut in אֵל lang und dagegen in אֱלֹהִים kurz sei. Ganz fraglich ist die Ableitung, welche אֵל in Verbindung mit der Präposition אֶל bringt und mit dem persischen *ilu*=Gott, welches auch=*an* (*ana*) =zu, hin sein soll, so daß אֱלֹהִים und אֵל das Wesen ist, zu dem der Mensch sich um Hilfe wendet. Während nun schon etliche meinten, es könnten diese Gottesnamen leicht so selbständig und unabhängig gebildet sein, daß sich keine Stämme dafür angeben ließen, so gelang es schließlich doch, jenen Einwurf gegen die Ableitung von אוּל zu erledigen und sowohl אֵל als sprachlich gerechtfertigte Ableitung von אוּל. wie אֱלֹהִים als ebensolche von אֵל zu erweisen, so daß die Bedeutung der Gottesnamen = der Starke, der Mächtige als die am meisten gebilligte gilt. — Auch über den Plural אֱלֹהִים sind die Ansichten verschieden. Daß der Plural = Götter sei, ist zwar etwas nahe gelegt dadurch, daß derselbe freilich auch

für die Heidengötter gebraucht wird, aber doch allermeist als Bezeichnung des wahren Gottes Israels. Nun ist dabei auffällig, daß zu der Pluralform so häufig das Verb im Singular steht, daß die Attribute oft im Plural, aber auch im Singular stehen. Die negative Kritik hat natürlich in dem Plural einen Rest von israelitischem Polytheismus gefunden. Dagegen spricht aber, daß ja die Pluralform in Brauch war zu den Zeiten, wo ganz unzweifelhaft der Monotheismus erklärt ist. Aber es gibt ja auch ähnliche Pluralformen, die von einzelnen Personen gebraucht sind (z. B. אֲדֹנִים =Herr, Jes. 19, 4. בְּעָלִים=Herr, Jes. 1, 3.). So hat man sich der alten orthodoxen Erklärung, daß der Plural auf die Trinität oder daß er auf die Fülle der Majestät Gottes (*plur. majestaticus*) weise, genähert durch die Erklärung, daß der Plural die Zusammenfassung aller Vollkommenheiten in dem einen Gott bedeute (*plur. magnitudinis*).

Der zweite Gottesname ist Jehova, gelesen von den Juden nach der Punktation von אֲדֹנָי, oder nach der meist angenommenen Aussprache Jahve. Gott selbst nennt sich so (2. Mose 3, 14—16; 6, 3). In 2. Mose 3, 13 fragt Moses nach dem Namen Gottes und Gott bezeichnet sich als אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה in V. 14. Aber in demselben Vers sagt er, Moses soll den Kindern Israel sagen, der אֶהְיֶה sendet mich zu euch. Schon die Übersetzung ist hier verschieden. Luther: „Ich werde sein, der ich sein werde." Das ist berechtigt durch V. 12, wo das Futurum=„werde mit dir sein," ganz berechtigt. Aber guter Sinn wäre in V. 12 auch, wenn es hieße: Ich bin mit dir. So ist die meist angenommene Übersetzung in V. 14: Ich bin, der ich bin=ich bin, a l s der ich bin. Man will nun dies nicht als Ausdruck der metaphysischen Unveränderlichkeit auffassen = der immer Seiende, der Ewige, sondern weil הָיָה nicht bloß=existieren, sondern auch erscheinen, sich betätigen ausdrücke, will man es fassen = der sich Betätigende, der sich Offenbarende, der Helfende. So würde der Name Gott als treuen Bundesgott Israels darstellen. Aber eben dies ergibt

sich auch, wenn man in futurischer oder präsentischer Fassung des אֶהְיֶה das Wort zunächst von der metaphysischen Unveränderlichkeit versteht. Denn da ja Jehova dieser Gott für Israel sein will, so ist ja damit dies, daß er der treue Bundesgott ist und immer sein wird, ausgesprochen.—So viel ist nun aus den am meisten beziehungsreichen Namen Gottes im Alten Testamente klar, daß sie für eine Definition des Grundwesens Gottes nicht besondere Dienste leisten können.

Noch weniger ist dies der Fall mit dem im Neuen Testamente aus der griechischen Sprache übernommenen Namen θεός. Auch hier ist ja die Ableitung unsicher; entweder vom Grundstamm θε=setzen (τίθημι), so Herodot; oder von θέω=laufen (Plato); oder Neuere sagen sogar von θές= flehen, begehren (Curtius). — Das lateinische Deus wird auch, wie das indische *Deva* und griechische Ζεύς Gen Διός, von einer indogermanischen Wurzel = leuchten, glänzen, abgeleitet. — Der deutsche Name „Gott" ist nicht mit Luther von „gut" abzuleiten, das ist gewiß, aber ebenso ungewiß ist die richtige Ableitung. Es muß hingestellt bleiben, ob abzuleiten von der Sanskritwurzel *gudh*=der Verborgene, oder vom persischen *khoda* = *a se datus;* oder von der Sanskritwurzel *jut,* eigentlich *iyut,* verwandt mit *dyut*=glänzen, also gleicher Abstammung mit *deva* und *Deus;* oder, wie wieder andere, als Partizip von *gu,* sanskritischem *hu*=anrufen, verehren; oder, wie endlich noch andere, von der Grundform *gud,* von der auch *guot*= gut komme, womit man schließlich wieder auf Luthers Pfade kommt.

In unserer obigen, kurzen Definition sind vier in der Schrift gegebene Beschaffenheiten oder Bestimmtheiten des Grundwesens Gottes zusammengefaßt. Rohnert, der allerdings keine kurze Wesensdefinition geben will,[34] zählt auch vier Wesensprädikate auf, und zwar, indem er ganz Vilmar[35] folgt, nennt er als die vier: 1.) das Leben nach Gen. 16, 14; Joh. 1, 3; 5, 26 u. and. St. Wie Vilmar erklärt auch er, daß das Leben den Gegensatz zu allem Gemachten bezeichne und somit die Aseität Gottes. 2) Geist (Joh. 4, 24), als Gegensatz

[34] Vgl. auch Vilmar, Dogmatik, B. 1, S. 162.
[35] A. a. O., S. 159 ff.

gegen Anthropomorphismus, 3.) Licht (1. Joh. 1, 5; Ps. 104, 2 usw.), 4.) Liebe (1. Joh. 4, 8. 16). Nun erscheint es als günstig für diese Aufzählung, daß es nicht nur heißt: πνεῦμα ὁ Θεός (Joh. 4, 24), sondern ebenso definitionsartig: ὁ Θεὸς φῶς ἐστίν (1. Joh. 1, 5), wie: ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν (1. Joh. 4, 8. 16). Aber wiederum empfiehlt sich diese Aufzählung nicht, weil einmal Licht und Leben in enge Verbindung miteinander gebracht werden (Joh. 1, 4), wiederum auch Geist und Leben (Joh. 6, 63), ebenso auch Geist und Licht, wie ja in Joh. 4, 24 die Anbetung in der Wahrheit, welche mit Licht in geistiger Beziehung identisch ist, offenbar als etwas aus dem Wesen Gottes als Geist sich Ergebendes hingestellt wird. So können die Begriffe Licht, Leben, Liebe nicht in derselben Weise wie Geist als erste Wesensprädikate angesehen werden; mit andern Worten, es ist eine kurze, schriftmäßige Definition von Gottes Wesen: „Gott ist ein Geist". Indem wir aber sagen: Gott ist unendlicher, unbedingter Geist, so fassen wir darin die vier Grundbestimmungen des Wesens Gottes in der Schrift zusammen, in denen dem Schriftleser zuallererst das Bild Gottes entgegentritt. Diese vier Bestimmungen sind: 1.) Die Unbedingtheit seines Seins, 2.) die Unendlichkeit, 3.) die Einheit, 4.) die Persönlichkeit Gottes.

1. Die **Unbedingtheit seines Seins** (*aseitas Dei*) ist das erste, was wir in Gott auffassen, wie auch Köstlin[36] recht bemerkt, daß in dem Wesen Gottes als des über uns stehenden, zuerst sich dies uns aufdrängt, daß Gott das in sich selbständige Wesen sei. Gott ist nicht von einem andern, sondern durch sich selbst, und damit auch notwendig. So sagt es die Schrift, die ihn den Ersten nennt (Jes. 41, 4; 44, 6; 48, 12; Apg. 17, 25.). Gott erklärt sich selbst für den, der nicht von etwas Früherem abhängt und von diesem Wesen und Dasein hat. Er ist also durch sich selbst da (2. Mose 3, 14). Hier sagt Gott von sich, daß er durch sich selbst sei, und auch, daß er nicht könne nicht sein wie die Kreaturen, welche sein und nicht sein können, sagt also damit, daß er notwendig sei. Nur das, was unbedingt ist, muß notwendig sein. Gottes Sein ist notwendig, weil er das unbedingte Sein ist. Diese Notwendigkeit des

---

[36] Real-Ency., 3. Ausg., B. 6, S. 799.

Seins beruht natürlich in Gott selbst, denn beruhte sie in etwas anderm, so wäre Gott nicht unbedingt. Das unbedingte und notwendige Sein Gottes, wie es die Schrift uns offenbart, ist Ende alles Denkens. Darüber hinaus können die menschlichen Gedanken nicht gehen, denn die vernünftige Kreatur hat mit ihrem Denken ja ihr Sein von dem unbedingten Sein, welches Gott ist.

Ausgesagt wird die Unbedingtheit Gottes in der Schrift in den Stellen allen, die Gott schlechtweg als das Leben beschreiben, die nicht nur ihn den lebendigen Gott (אֵל חַי. Jos. 3, 10 u. and.) nennen, sondern auch aussagen, daß in ihm das Leben ist (Joh. 1, 4.), und noch genauer, daß er das Leben hat in ihm selbst (Joh. 5, 26.), also nicht abhängig von einem andern, daß er dies Leben ist von Ewigkeit (1. Joh. 5, 20), also ein Leben, das niemals erst entstand, aus dem Nichtsein ins Sein überging, das dagegen alles außer ihm aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen hat, und Leben geben muß, wo überhaupt Leben sein soll. Daher heißt er der lebendigmachende Geist (Joh. 6, 63.) und wird von ihm ausdrücklich ausgesagt, daß er aller Kreatur das Leben gibt (Apg. 17, 25.), wie denn auch von dem Sohne gesagt wird, daß er alles ins Dasein gerufen, daß alles in ihm besteht, d. h. in seinem Willen Existenz hat (Kol. 1, 16. 17.).

Wie die *aseitas* falsch verstanden werden kann, zeigt Quenstedt:[37] *Est Deus a se ipso, non positive, per positivum influxum, quasi se ipsum produxerit a non esse ad esse; sed negative, per negationem influxus ab alio, quod scilicet non sit ab alio ente productus.* In der ersteren positiven Art verstand ein holländischer reformierter Theologe die Aseität, als ob Gott gleichsam in der Weise existierte, daß er sich beständig selbst setzte, so daß Gottes Wesen gleichsam zu einem beständigen Werden wurde. Dieser Irrlehre wegen verurteilte ihn seine Kirche als Atheisten. Es streift einigermaßen an diesen Irrtum, wenn Luthardt[38] von einer ewigen Geburt des Wesens Gottes spricht. Mag es nicht so ernst gemeint sein, so ist diese

---

[37] *Theol. did. pol., I, cap. VIII, sect. I, thes. XVI, p. 287.*

[38] Glaubenslehre, S. 126 ff.

Bezeichnung verunglückt, da Geburt doch Anfang und ewige Geburt gleich ewiger Anfang, d. h. ein Widerspruch ist.

2. Die **Unendlichkeit Gottes** (*infinitas Dei*) wird in der Schrift durch Stellen wie Ps. 145, 3; Hiob 11, 7—9; Jes. 40, 12; 66, 1; 1. Kön. 8, 27; 2. Chron. 6, 18; Apg. 7, 48. 49 gelehrt. Sie ist auch die notwendige Folge der Unbedingtheit. Das Unbedingte muß unendlich sein. Was endlich ist, hat an dem, wodurch es begrenzt wird, zugleich etwas, wodurch es bedingt wird.

Hier wird von manchen Seiten behauptet, daß man die Unendlichkeit Gottes zu fassen habe als das absolute indifferente Sein (pantheistisch), denn sobald man in Gott Bestimmtheiten setze, hebe man auch die Unendlichkeit auf (*Determinatio est negatio*). Allein, die Schrift setzt ebensowohl Bestimmtheiten Gottes, z. B. Geist, Persönlichkeit, Wahrheit usw., als auch Unendlichkeit. Für den Schriftglauben hebt also die Bestimmtheit die Unendlichkeit nicht auf, wiewohl wir gewiß mit unserm Erkennen nicht beides zugleich, nämlich Persönlichkeit und Unendlichkeit, zusammendenken können. Wir sind in unserm Denken zu sehr an die Erfahrung gebunden, und da wir erfahrungsmäßig immer Personen als in ihrem Bewußtsein sich voneinander unterscheidend, vor uns haben, so kommen wir leicht zu der Meinung, daß Persönlichkeit, Ich, ohne andere Persönlichkeit, Du, nicht denkbar sei, also durch Beilegung der Persönlichkeit die Unendlichkeit Gottes aufgehoben werde. Allein, es ist doch gewiß, daß zum Wesen einer Persönlichkeit keineswegs ein Verhältnis zu einer andern Persönlichkeit gehört, daß es also keinen Widerspruch in sich selbst enthält, Gott als ewige, einzigartige Persönlichkeit zu denken, und daß die Bestimmtheit Gottes als Persönlichkeit auch seine Unendlichkeit nicht aufhebt.

Man hat weiter gemeint, daß darin, daß Gott der Unendliche sei und doch endliche Dinge existierten, ein Widerspruch liege, mit anderen Worten, daß doch Gott an den endlichen Dingen sozusagen eine Grenze, also Verendlichung habe. Aber dies ist wieder sehr mechanisch gedacht. So wenig Gottes Geist endlich wird, weil er endliche Dinge, z. B. Raum, Zeit usw., denkt, so wenig wird Gott überhaupt endlich, da er das Endliche ins Dasein ruft. Gott wäre doch nicht der Unendliche, wenn er

das Endliche nicht denken, nicht schaffen, nicht neben sich haben könnte, ohne aufzuhören unendlich zu sein, wenn er nicht alles Endlichen so mächtig wäre, daß er in allem und durch alles ist, ohne daß es sozusagen eine Begrenzung und Beschränkung für ihn ist, oder pantheistisch ein Teil, eine Erscheinung von ihm ist.

Dies findet auch wieder Anwendung auf die Meinung, daß die Annahme der Persönlichkeit Gottes die Unendlichkeit aufhebe. Gott offenbart sich den persönlichen Menschen als den persönlichen Gott, aber er ist ohne alle pantheistische Vorstellung der, welcher alle menschlichen Persönlichkeiten umfaßt und also der Unendliche bleibt. Das ist richtiger Gedanke nach der Schrift, nur können wir diesen Gedanken nicht bis zu einer Anschauung und Vorstellung vollziehen. Wenn wir uns da nicht resignieren, kommen wir zu der Meinung des Origenes, daß Gott, weil er unendlich, sich selbst nicht mit seinem Wissen umfasse. Hierin ist Schleiermacher dem Origenes gefolgt. Als grundverkehrt ist diese Ansicht durch 1. Kor. 2, 10 gerichtet. Gottes Wesen ist Geist; wo sein Wesen ist, da ist sein Wissen von sich selbst, d. h. vollkommenes Selbstbewußtsein. Die Wahrheit, daß dadurch, daß wir logisch das Endliche vom Unendlichen geschieden wissen, nicht die Unendlichkeit Gottes beschränkt ist, und anderseits nicht durch das Endliche der unendliche Gott ausgeschlossen wird, oder daß *finitum non capax infiniti* sein soll, ist wichtig für die Christologie. Der Satz: *Finitum non est capax infiniti,* denkt den unendlichen Gott als ausgedehntes Wesen (*quantus*), welche Vorstellung, trotz prinzipieller Abweichung, unsere Dogmatiker beherrscht, wenn sie die endliche Kreatur im Vergleich zum unendlichen Gott als *stilla* und *pulvisculus* bezeichnen, vgl. Calov.[39]

Was die Beziehung der Unendlichkeit anbetrifft, so ist sie, z. B. Hiob 11, 7—9 auf Unbeschränktheit in jeder Hinsicht, auch auf Denken und Wollen (V. 7. 8.), nicht nur auf das Sein, bezogen. So fassen es auch unsere Dogmatiker. So sagt Quenstedt[40] Calov zitierend: *Infinitus est Deus non ratione quantitativae extensionis, cum omnis quantitatis expers*

[39] *Systema, tom. II, cap. III, p. 183.*

[40] *Theol. did. pol., I, cap. VIII, thes. II, not. II, p. 284.*

sit, sed ratione essentiae ac perfectionis, Ps. 145, 3. *Magnitudinis ejus non est finis.* So liegt in der Unendlichkeit Gottes gewiß dies, daß er keineswegs durch die Schranken von Zeit und Raum (Ort) bedingt ist, was in bezug auf Zeit Off. 4, 9; 11, 15, in bezug auf Raum Ps. 139, 7—12 so herrlich schildern. Aber es liegt auch darin, daß er in jeder andern Hinsicht erhaben ist über alle Schranken, durch die der endliche Mensch gebunden ist, also erhaben ist über alle Unvollkommenheiten des endlichen Menschen im Denken wie im Wollen. Der endliche Mensch kann irren im Denken (logisch) und im Wollen (moralisch), aber Gottes Unendlichkeit bringt mit sich die Vollkommenheit, daß er weder Törichtes denkt, noch Böses will, womit also unendliche Vollkommenheit Gottes, nicht Beschränkung des Willens etwa, gesetzt ist, wie Scholastiker in mannigfacher Weise, ausgehend vom Willen und denselben gerade unvollkommen, nämlich als Willkür fassend, die Frage behandelt haben, ob Gott nicht auch Törichtes tun könne, ob nicht die Verneinung dieser Frage den absoluten Willen Gottes beschränke. In genau derselben Weise, wie oben gesagt, erklären sich unsere Dogmatiker. Gerhard:[41] *Per infinitatem intelligitur....quod Deus nec tempore, nec loco, nec ulla re alia finiri possit, sed sua natura et essentia, actu, simpliciter, per se et absolute sit infinitus.* Fast noch deutlicher sagt's Hollaz:[42] *Quod essentia et perfectiones Dei nullos habent terminos.*

Die Unendlichkeit Gottes ist nach dem allem auch nicht zu fassen als eine unendliche Ausdehnung nach Art sinnlicher, körperlicher Gegenstände, die auch ein Widerspruch in sich selbst ist, denn auch das unendlich Ausgedehnte hat doch einen Punkt, von wo es sich ausdehnt, obschon wir diesen Punkt mit unserm Denken nicht erreichen mögen. Indem wir die Unendlichkeit Gottes aussagen, sagen wir aus, daß wir in bezug auf ihn weder einen Anfang noch ein Ende noch ein Maß, das ihn mißt, noch Grenzen, die ihn umfassen, denken.

3. Die **Einheit Gottes** (*unitas Dei*) wird neben andern Stellen in 5. Mose 6, 4; 4, 35; Jes. 41, 4; 43, 10; 1. Kor. 8,

[41] *Loci, tom. III, § CLXII, p. 117.*

[42] *Examen, pars I, cap. I, qu. 30, p. 274.*

4—6; Gal. 3, 20; Eph. 4, 6 ausgesagt. Die Einheit Gottes wird auch notwendig durch die Unbedingtheit und Unendlichkeit gefordert. Des unbedingten und unendlichen Wesens kann nur eins sein, zwei nebeneinander wäre ein Widerspruch in sich selbst. Eines hätte am andern seine Grenzen.

Gott ist einer, sowohl der Zahl, wie dem Wesen nach. So erklären sich unsere großen Systematiker. Gerhard bezieht[43] deutlich die *unitas* auf die *independentia* und *aseitas.* Nachdem er[44] den Schriftbeweis gebracht, sagt er:[45] *Est autem Deus summe unus: ut enim aliquid sit maxime unum, oportet ut sit maxime ens et maxime indivisum. Deus autem est ipsum Esse subsistens omnibus modis indeterminatum: item nec actu nec potentia dividi potest. Ergo Deus est summe et maxime unus.* Näher beschreibt er es in der ausgeführten Darstellung der Gotteslehre. Auch hier bringt er erst den Schriftbeweis und erklärt dann:[46] *Majorem atque arctiorem unitatem mens nostra concipere nequit, quam unitatem essentiae et numeri, ideo Deum essentia et numero unum dicimus.* Calov geht[47] aus von der Grunddefinition, daß Gott *essentia spiritualis infinita* ist und führt zunächst die *spiritualitas* und *infinitas* aus. Daraus entwickelt er (*cap. IV.*) die Grundattribute der *perfectio, majestas* und *beatitudo* und bringt dann die Ausführungen über *unitas* und *simplicitas* (*cap. V.*). Er definiert da: *Unitas, qua Deus essentia unus est et unicus,* sowie: *Unitas divinae essentiae, qua unus est Deus non specie sed numero.* Er setzt hinzu: *Nihil aeque pugnat cum vera Deitate, quam essentiae pluritas,* und führt an, wie Luther die *unitas* schön definiere, indem er (Gen. 1.) Gott *unitate unissima unum* nennt.—In ähnlichem Zusammenhang führt Quenstedt[48] die *unitas* aus, aber er stellt sie mehr von der Seite der Einheitlichkeit des Wesens dar, welche alle Teilung und Mitteilung des Wesens an verschiedene gleichgestellte Individuen ausschließe. Er sagt: *Unitas Dei est, qua ipse essentia indivisus non tantum, sed et ἁπλῶς et absolute indivisibilis est ac incommunicabilis, per quandam sui*

---

43 *Loci, tom. I, loc. III, cap. VI.*
44 *L. c., § 40.*
45 *L. c., § 43, p. 106.*
46 *Tom. III, loc. II, cap. VI, § 96, p. 74.*
47 *Systema, tom. II, cap. III, p. 177 sq.*
48 *L. c., cap. VIII, thes. X, p. 285.*

multiplicationem......quae omnem omnino divisibilitatem aut communicabilitatem essentiae divinae ad plura ejusdem rationis individua excludit.

Diese Erklärungen könnten befremden gegenüber der Trinität. Allein, es ist den Dogmatikern ja wohl bewußt, daß die drei Personen eben der eine Gott, von dem sie solche Aussagen machen, und daß ja zwischen den drei Personen nicht irgendeine Mitteilung der göttlichen *essentia,* sondern der gleichewige, ungeteilte Besitz stattfindet. Der Begriff der Einheit, selbst der der *unitas numero,* erfordert nicht dies, daß es neben Gott kein anderes Sein geben dürfe, oder wenn es solches gebe, daß es in irgendeiner Art Gott selbst sei, und daß so die Gottheit schlechtweg alles Sein wäre, und so ihm die *unitas essentiae* zukäme. Dies ist der Pantheismus, den die schriftmäßige Theologie eben damit verwirft, daß sie die *unitas essentiae* als *incommunicabilis* und das Sein Gottes als absolut unabhängig und auf sich selbst gegründet faßt. Daß aber durch Existenz eines Seins außer Gott, namentlich durch die persönliche menschliche Kreatur, nicht Gott in irgendeiner Art in seiner Unendlichkeit beschränkt und also die *unitas* Gottes aufgehoben werde, ist schon bei der Verhandlung über die Unendlichkeit Gottes gezeigt.

Die *unitas* ist nach der Schrift sehr wohl zu wahren, nicht so, daß man alles endliche Sein als Entfaltung Gottes selbst (Pantheismus), oder als aus Gott zwar fließend aber nicht identisch (Emanation) faßt, sondern so, daß das endliche Sein durch Gottes Willen und Schaffen nicht aus seiner *essentia,* sondern aus dem Nichts seine Existenz hat und behält, und insofern keinen Augenblick etwas ist ohne den durchwaltenden und durchwirkenden Willen und Macht Gottes (*concursus*). Dabei ist nach der Schrift nicht die Rede davon, daß Gott, damit die Welt sei, sich einer Selbstbeschränkung und Versetzung in Ungleichheit mit sich selbst unterzogen hätte (gegen v. Hofmann[49]), denn dies widerspräche der Unveränderlichkeit Gottes und gehört zu den Fündlein der Neuzeit, durch die im Gegensatz gegen die Schrift eine Menschwerdung der Gottheit gelehrt wird als der Weg einer Gottwerdung der Menschheit.

[49] Schriftbeweis, 2. Ausg., B. 1, S. 268 ff.

In Antithese gegen die *unitas Dei,* also im Gegensatz gegen den Monotheismus steht der heidnische Polytheismus. In bezug auf denselben ist nach der Schrift (Röm. 1, 22. 23; Apg. 14, 16) anders zu urteilen, als gewöhnlich geschieht. Es ist der Polytheismus nicht, wie es der ganze Schwarm der heutigen Religionsgeschichtler nach Vorgang Schleiermachers darstellt, der tiefere Standpunkt, von dem aus sich die Menschheit emporarbeitete zum Monotheismus, sondern es ist die tiefe Verderbnis, zu der sie vom erhabenen Zustand der Ebenbildlichkeit herabgesunken ist überall, wo keine Offenbarung Gottes war.

Im andern Gegensatz gegen die Einheit Gottes steht der Dualismus, der mit der Existenz des Bösen sich nicht anders abzufinden wußte als durch Annahme zweier gleichewiger Grundprinzipien, nämlich des guten und des bösen, der aber ebensowohl auch den Einfluß des bösen Prinzips auf die Guten nicht erklären kann.

Man führt wohl auch hier als Gegensatz den Tritheismus des Roscelinus (gest. anf. des 12. Jahrh., Lehrer des Abälard) auf, der aber mit unserer gegenwärtigen Lehrmaterie nichts zu tun hat und auch nur eine Schlußfolgerung daraus ist, daß Roscelin die Gottheit der drei Personen zu stark nominalistisch als bloße allgemeine Begriffe faßte.—Im wirklichen Gegensatz aber steht jeder Monismus, sei es der, welcher alles Sein in Gott aufgehen läßt (Pantheismus) und die Welt zum Schein macht (Akosmismus), sei es der, welcher die Gottheit in der Welt aufgehen läßt (Materialismus). Luthardt[50] nennt den ersteren den orientalischen und den letzteren den okzidentalischen Pantheismus, was doch nicht zutreffend, vgl. den buddhistischen Pantheismus.

Im Zusammenhange mit der *unitas* steht die *simplicitas,* **Einfachheit** Gottes, und wird in diesem Zusammenhange von unsern Dogmatikern behandelt. Gerhard[51] definiert: *Essentia divina est simplicissima, expers omnis compositionis, admixtionis ac divisionis, adeoque omnium accidentium.* Calov:[52] *Ex unitate divina redundat simplicitas Dei, qua Deus omnis*

[50] Komp., S. 93.
[51] *Loci, tom. III, loc. II, § 129, p. 99.*
[52] *Systema, tom. II, cap. V, p. 284.*

compositionis realis expers est. Er führt als Beweis 2. Mose 3, 14 an, wo zunächst nur die Unveränderlichkeit Gottes ausgesagt ist. Ganz ähnlich wie Calov definiert auch Quenstedt.[53] Er beruft sich auch darauf, daß Gott seinem Wesen nach *actus purissimus* sei, der *nullam potentialitatem contrahibilem* zulasse, d. h. in Gott sei kein leidendes Vermögen, oder er sei der, dem niemand etwas geben kann und der von niemand etwas leiden müßte.

Vilmar[54] erklärt die Einfachheit für einen ganz abstrakten Begriff, der nicht aus der Schrift, sondern aus der Scholastik stamme. Unsere Dogmatiker halten freilich die *simplicitas* für einen Schriftbegriff und Calov z. B. findet sie ausgesprochen in dem Namen Jehova, der das reine Sein bezeichne, daß Gott sei, *ipsum esse suum.* Ferner findet er sie in den Bezeichnungen Gottes als Licht, Leben und Wahrheit, welche etwas Einfaches bezeichneten. Das Interesse der Dogmatiker ist bei diesem Begriff offenbar einmal dies, von Gott selbst alle Materialität, die Teilbarkeit in sich schließt, auszuschließen, wie auch alle Entwicklung, als ob Gott gleichsam an Fülle zunehmen könnte (pantheistischer Entwicklungsprozeß Gottes), sodann aber auch die schriftgemäße Christologie, sofern der Begriff der *simplicitas* doch verbietet, daß die Menschwerdung Gottes in Christo so gefaßt werden könnte, daß Gott nicht ganz, sondern nur zum Teil wirklich sich in Jesu mit der Menschheit verbindet. — Vilmar meint aber weiter, daß, wenn man die *simplicitas* nicht nur negativ, daß sie Teilbarkeit ausschließe, fasse, sondern im Ernste auch positiv, dann schließe sie allen Unterschied der Eigenschaften, alle Fülle aus, und Gott werde zu einem abstrakten Sein gemacht, welches zugleich das Nichts wäre (Scotus). Allein, unsere Dogmatiker sind nicht der Meinung. Gerhard[55] erklärt, daß die *simplicitas* eine Schriftwahrheit sei, aber ebenso auch die Trinität, und zwischen beiden Artikeln sei kein Widerspruch, weil das Wesen Gottes von den Personen nicht realiter verschieden sei, sondern Gottes Wesen und die drei Personen seien *realissime* eines. Freilich verstehen die Dogmatiker die Einfachheit Gottes so, daß sie vom

[53] *L. c., cap. VIII, thes. XI, p. 286.*
[54] Dogmatik, B. 1, § 22, S. 208.
[55] *L. c., § 134, p. 102.*

Wesen Gottes alle objektiven Bestimmtheiten, wie die Eigenschaften, ausschließen, aber sie tun das eben nur in dem Sinne, daß sie die Eigenschaften nicht für bestimmte reale Potenzen in Gott ansehen, von denen in ihm eine ganze Fülle sei, denn damit käme allerdings Zusammensetzung in Gott. Daß aber in Gott wirkliche Bestimmtheiten seien, deren jede doch auch Gott selbst ist, das leugnen die Dogmatiker nicht.

4. Die **Persönlichkeit** Gottes wird in der Schrift einmal damit bezeugt, daß Gott sein Wesen als Geist definiert (Joh. 4, 24), denn Geist im eigentlichen Sinne schließt Persönlichkeit ein; dann gibt Zeugnis davon in überreicher Fülle jedes „Ich," mit welchem Gott von sich redet.

Gegenüber der Tatsache, daß das, was wir unter Persönlichkeit verstehen, doch wirklich in der Schrift in Fülle ausgesagt ist, muß die Polemik von Vilmar[56] gegen den Begriff der Persönlichkeit zur Bestimmung des Grundwesens Gottes befremdlich erscheinen. Er sagt: Der Begriff sei modern, sei selbst noch den Reformatoren gänzlich unbekannt gewesen, sei erst im Gegensatz gegen Spinoza und zur Abwehr des Pantheismus eingeführt worden, derselbe sage von Gott nichts Positives aus u. dergl. mehr. Das Wort mag ja modern sein, aber was es bezeichnet, ist in der Schrift durch *spiritualitas Dei* gegeben und wird darunter von unsern Dogmatikern verstanden. Daß der Begriff nur mit dem Beisatz „lebendig"[57] etwas Positives von Gott aussage, ist eine auffällige Behauptung, weil Persönlichkeit doch nicht anders als lebendig gedacht werden kann. Daß Rohnert[58] Vilmar beistimmt, ist schon berichtet, wie auch der Widerspruch, der von allen Vertretern pantheistischer Richtungen zwischen der Persönlichkeit und Unendlichkeit Gottes gefunden wird (Schleiermacher, Origenes, Hegel). Wir werden gegen diesen vermeintlichen Widerspruch ja nichts anderes sagen können, als dies, daß die Schrift Gottes Geistigkeit und damit persönliches Wesen ebensowohl offenbart, als sie Gottes Unendlichkeit lehrt. Es ist von vornherein bei der ganzen Materie, die alles Denken übersteigt, eine wirklich evidente Lösung des vorliegenden Widerspruchs ganz unmöglich. Wenn

---

[56] Dogmatik, B. 1, S. 148 ff.
[57] Vilmar, a. a. O., S. 154.
[58] Dogmatik, S. 131.

man nun gar mit Hilfe einer logisch-dialektischen Konstruktion der Trinität, z. B. daß die Gottheit, um das absolute Urleben zu sein, gedacht werden müsse als ewig sich (Vater) von sich selbst unterscheidend (Sohn) und ewig aus dem Anderssein zu sich zurückkehrend (Geist), die Notwendigkeit der Persönlichkeit, und mit dem Satze, daß Gottes Wissen und Willen nicht nur die wirkliche Welt, sondern alle Möglichkeiten umfassen müsse (also *x* durch *x*), die Unendlichkeit der Persönlichkeit beweisen will (so z. B. Dorner[59]), so können wir uns nur durch die Warnung Pauli vor der Philosophie (Kol. 2, 8) raten lassen. Aber sagen wir nicht selbst von Gott die *necessitas essentiae* und damit doch auch die *necessitas* des dreieinigen Wesens aus? Gewiß, aber doch nur *a posteriori*. Wir denken dem Offenbarten nach, woraus noch lange nicht folgt, daß wir es *a priori* so denken müßten, was ja entschieden gegen die Aussage der Schrift selbst wäre (1. Kor. 2, 9).

Da Gottes Wesen Geist ist, so kommt seinem Wesen auch die Ungeteiltheit (*indivisibilitas*) zu. Alles Materielle ist zusammengesetzt und darum teilbar. Nur dem Geist kommt die Unteilbarkeit zu. Die *spiritualitas* Gottes ist gerade die Wesenheit, wonach alles Materielle und Körperliche von ihm ausgeschlossen ist. Die Ungeteiltheit entspricht wiederum notwendig der Unbedingtheit. Wäre Gott zusammengesetztes Wesen, so wäre er später als die ihn konstituierenden Teile, wäre von diesen abhängig und also auch nicht unbedingt.

Die Antithese zur *spiritualitas* Gottes ist Anthropomorphismus und Anthropopathismus. Der erstere legt Gott menschliche Körperform, der letztere legt ihm menschliche Seelenvorgänge bei. Anthropomorphisten waren jüdische Rabbiner, wie es Justin[60] zeigt, auch Tertullian, dann der reformierte Vorstius, der erklärte, daß Gott ein Körper beigelegt werden dürfe, wenn darunter die *solida et vera substantia* Gottes verstanden würde. Er fand an Alsted einen Verteidiger.

Man kann als Antithetiker auch diejenigen Kalvinisten hierherziehen, welche unter der „Rechten Gottes" nicht Gottes Macht, sondern einen bestimmten Raum im Himmel verstehen. z. B. Bullinger, Zanchius u. s. w.

---

[59] Glaubenslehre, B. 1, § 31, S. 395 ff., 403 ff., 421 ff.
[60] *Dial. cum Tryph.*

Daß die Schrift häufig von Gott in anthropomorphistischer (Rechte, Auge, Ohr Gottes) und anthropopathischer (Zorn, Reue) Weise redet, das ist gewiß. Diese Ausdrücke sind bildlich zu verstehen, z. B. Auge für Gottes allwissendes Erkennen, Ohr für Gottes Willigkeit zu erhören, Arm, Rechte für Allmacht und Allgegenwart, Zorn für den Ernst seiner Heiligkeit, Reue für das Eintreten des unter einer Bedingung zuvor von Gott Beschlossenen und zuvor Bewußten. Vilmar[61] und nach ihm jetzt auch Rohnert[62] finden, daß man in der bildlichen Fassung des Anthropomorphismus und Anthropopathismus zu weit gehe, daß man die Offenbarung damit zu einer Art Mythologie mache, die mit bunten Bildern spielt, und zuletzt die allerwesentlichsten Bestimmungen, die Gott von sich selbst gebe, für Anthropomorphismus u. s. w. erkläre, und damit auch, daß die Fleischwerdung des Logos, die Zeugung des Sohnes vom Vater u. and. ebenfalls nur bildlich gemeint seien.

Aber während diese Kritik ersichtlich zu weit geht, so erst recht die Darlegung, nach welcher das, was wir als Anthropomorphismus u. s. w. bezeichnen, mehr als Bildliches, nämlich etwas urbildlich Reales sein soll. Beide, Vilmar wie Rohnert, gehen aus davon, daß der Mensch doch Abbild, Ebenbild Gottes sei, daß er zuerst Analogie und Symbol Gottes sei, nicht umgekehrt Gott von ihm; daß der Mensch ein wesenhaftes Bild Gottes sei und daß, wenn Gott von sich in Formen menschlicher Lebenserscheinungen rede, er in wesenhaften Bildern, in Formen, welche von der Sache selbst (von Gott), nicht nur vom Abbilde der Sache hergenommen sind (Vilmar). So ist das Sprechen Gottes wirkliches Sprechen, nicht figürlich; das menschliche Sprechen ist Abbild des göttlichen, nicht umgekehrt (Rohnert). Das sind unklare Theosophien, die bei Vilmar mit seinem ganzen Standpunkt zusammenhängen. Die Unklarheit beruht in dem Mangel an genauer Unterscheidung. Ist Gott Geist, ohne Körper, so ist in Gott das menschliche Sprechen in voller empirischer Fassung nicht urbildlich vorhanden zu denken, denn damit würde sofort Gott irgendwie Körperlichkeit beigelegt. Es ist auch die allgemeine Lehre unserer Kirche, daß die Ebenbildlichkeit des Menschen nicht irgendwie auf Kör-

[61] A. a. O., B. 1, S. 195 ff.
[62] A. a. O., S. 134.

perliches geht (Rationalisten). Aber das bleibt gewiß, daß der Gott, der den Menschen nach seinem Willen so geschaffen, wie der Mensch der Schöpfung nach ist, doch nach seinem Willen sich ebensowohl menschliche Erscheinung geben und in realer menschlicher Weise, z. B. im Paradies und sonst, reden konnte. Zu solcher gläubigen Annahme aller einschlägigen Stellen der Schrift braucht man nicht erst die theosophistische Urbildlichkeit Gottes, die, weil sie doch einmal, wenn's auch gut gemeint, ein Fündlein ist, doch mehr schadet als nützt. Es ist auch keine Gefahr bei dem Zugeständnis, daß die Aussage der Gleichwesenheit des Sohnes durch das Wort Zeugung eben einen bildlichen, auf die göttliche Wesenheit nicht im strengen Sinne anwendbaren Ausdruck brauche. Der Ausdruck ist bildlich, aber der damit gegebene Sinn, daß der Sohn Gott von Gott ist, ist fern von aller Figürlichkeit, sondern reale Wahrheit. Und was die Fleischwerdung des Sohnes betrifft (Joh. 1, 14), so ist ja da von einem geschichtlichen Faktum die Rede, welches mit irgend bildlicher, symbolischer Fassung nichts zu tun hat.

---

§ 8.

Die Eigenschaften Gottes.

LEHRSATZ I.

Die Eigenschaften Gottes sind in Wirklichkeit nichts von Gott und seinem Wesen Verschiedenes, sondern sind in Wahrheit und Wirklichkeit eins und dasselbe mit dem Wesen Gottes.

Anmerkung:—Es ist hier mit den Eigenschaften Gottes nicht wie mit den Eigenschaften eines anderen Wesens. Bei jedem anderen Wesen kommen die Eigenschaften zu dem Wesen an sich erst hinzu, sind also recht eigentlich Akzidenzien, die auch fehlen könnten, ohne das Wesen selbst aufzuheben. Alle menschlichen Individuen haben ein gleichartiges menschliches Wesen, welches bezüglich der Seele als Grundwesen das

Geistsein und damit Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, oder Denken, Wollen, Empfinden als ein „Ich" in sich begreift; aber es kann nicht nur erfahrungsmäßig volles Selbstbewußtsein und normales Denken einem Individuum fehlen, ohne daß es aufhörte Mensch zu sein, sondern es können verschiedenen normalen Individuen auch objektiv verschiedene Grade des Denkens und Wollens eigen sein und besonders auch verschiedene Charaktereigentümlichkeiten oder Eigenschaften, die, wo sie fehlen oder sind, den Bestand des menschlichen Wesens an sich nicht ändern, also objektiv etwas vom Wesen Verschiedenes sind. Nicht so, wie beim Menschen, steht es bei Gott. Seine Eigenschaften sind nicht Akzidenzien, können es auch nicht sein. Wären sie Akzidenzien, so würden sie, als zu seinem Wesen hinzukommende Besonderheiten, diesem noch Vollkommenheiten hinzubringen, und sein Wesen wäre an sich also nicht vollkommen. Die Schrift aber unterscheidet auch selbst nicht die Eigenschaften von dem Wesen. Sie nennt Gott ebensowohl den Liebenden als die Liebe (1. Joh. 4, 8. 16. 19), den Weisen als die Weisheit (Spr. 8, 1; 1, 20.). Genau zu reden hat Gott keine von seinem Wesen unterschiedene Eigenschaften. Er ist das einfache ungeteilte Wesen, in welchem keine Verschiedenheiten der Eigenschaften oder reale Mannigfaltigkeit der Art und Weisen sein kann, weil das sofort Gott zu einem zusammengesetzten Wesen machen würde. Wir Menschen aber können das einfache und unendliche Wesen Gottes nicht sozusagen mit einem Griff unsers Geistes in seiner ganzen Fülle und Vollkommenheit begreifen, und Gott selbst kann sich uns über sein Wesen in einer seinem Wesen wahrhaft adäquaten Weise nicht erkennbar und verständlich machen. So erfassen wir denn Gottes Wesen, wie er selbst es in der Schrift offenbart, gleichsam stückweise mit wiederholtem Griff unseres Geistes, und diese stückweisen Auffassungen Gottes nennen wir Attribute oder Eigenschaften Gottes.

Sehr schön sagt dies Quenstedt:[1] *Attributa divina non notant aliquid essentiae divinae superadditum, sed sunt tantum inadaequati conceptus essentiae infinite perfectae. Est essentia divina instar incomprehensibilis infinitarum perfectionum om-*

---

[1] *Theol. did. pol., pars I, cap. VIII, sect II, qu. II, ecthes IV, p. 297.*

nium Oceani, ad quem uno, simplicique conceptu exhauriendum, non sufficit intellectus humanus, ideoque conceptibus variis sorbillatim quasi haurit aliquid ex illa infinitate. In Wahrheit und Wirklichkeit ist also in Gott der Unterschied der Eigenschaften von seinem Wesen nicht, wie etwa bei uns nicht nur Leib und Seele, sondern auch menschliches Grundwesen und besondere Eigenschaften objektiv verschieden sind. Der Unterschied von Wesen und Eigenschaften ist also nicht objektiv, sondern nur subjektiv in unserm Denken, aber immerhin auf Grund der Schrift. Nicht realiter, als bestände Gott aus Wesen und Eigenschaften, werden die Attribute vom Wesen unterschieden sondern nur formaliter, sofern die Unterscheidung unserm Denken und Vorstellen von Gott wesentlich ist. Quenstedt:[2] *Attributa divina sunt ipsa Dei essentia, per plures inadaequatos conceptus nobis repraesentata. Sic Infinitas Dei est ipsa essentia divina, apprehensa ut carens omni termino et finitione. Omnipotentia est ipsa essentia Dei ut carens omni obstaculo in agendo. Ibid.*:[3] *Distinguendum inter conceptum objectivum, qui est ipsum objectum conceptum, et inter conceptum formalem, qui est qualitas ab intellectu nostro facta, repraesentans rem cognitam per modum ideae vel imaginis impressae. Ibid*[4]: *Attributa Dei essentialia ab essentia divina neque inter se realiter aut ex natura rei, ut res plane diversae, aut unius ejusdemque simplicis rei duae pluresve quidditates, aut diversi modi, sed ratione tantum distinguuntur.* Ebenso sagt Gerhard:[5] *Attributa divina in se ac per se considerata sunt realiter et simplicissime unum cum divina essentia.* So auch Calov[6]: *Si distinguerentur (sc. essentia et attributa) realiter, non in abstracto praedicarentur de Deo, qui dicitur in abstracto veritas, vita, caritas.*

Aber sind nun die Eigenschaften Gottes nicht ein leeres Spiel der Gedanken? Sind sie nicht nur bloße Vorstellungen, denen in Gott nichts entspricht? *Si attributa ratione tantum inter se differunt, voces illae, sapiens, justus, misericors, cum de*

---

[2] *L. c., qu. III, ecthes. VII, p. 300*
[3] *L. c., ecthes. VIII, p. 301.*
[4] *L. c., qu. III, thes. p. 300.*
[5] *Loci, tom. III, loc. II, § CIV, p. 84.*
[6] *Systema, II, cap. IV, p. 222.*

Deo efferuntur, synonymae erunt, sicut apud nos gladius et ensis, sed hoc absurdum. Ergo sola ratione non differunt. So gibt Quenstedt[7] den Einwurf derer wieder, welche einen realen Unterschied zwischen Wesen und Eigenschaften behaupten. Es ist dies derselbe Einwurf, wie er noch heute, genau so lautend, gemacht wird. Aber keineswegs ist es so, daß die Eigenschaften nur leere Namen wären, nur *nominatim* von dem Wesen Gottes und von sich untereinander unterschieden würden, also nur Synonyme für ein und dieselbe Sache seien, obgleich sie in Wirklichkeit realiter weder vom Wesen Gottes noch untereinander unterschieden sind. Die Eigenschaften Gottes sind nicht reine subjektive Vorstellungen, die in Gott überhaupt keinen Grund hätten, sondern Gott selbst offenbart sich uns als einen solchen, so daß wir mit Recht alle Eigenschaften von ihm aussagen. Nur sind sie nicht so in Gott, wie wir sie unterschieden voneinander und von dem Wesen Gottes aussagen. Ähnlich antwortet auch Quenstedt auf den obigen Einwurf: *Non est par ratio, gladius et ensis distinguuntur ratione rationcinante, attributa divina ratione ratiocinata, quae habet fundamentum in re.* Ähnlich drückt sich Hollaz aus, indem er sagt[8]: *Attributa divina ab essentia divina et a se invicem distinguuntur non nominaliter, a) neque realiter, b) sed formaliter, secundum nostrum concipiendi modum, non sine certo distinctionis fundamento.* Dies Fundament ist die Schrift, welche eben Gott unterschiedene Eigenschaften beilegt.

In Antithese zur rechten Lehre stehen einerseits diejenigen, welche die Eigenschaften leugnen und, wie z. B. einige Kalvinisten, behaupten, daß die Eigenschaften *non entia* seien und *improprie* nur Gott beigelegt würden; anderseits diejenigen, welche die Eigenschaften als realiter von Gottes Wesen als auch unter sich unterschieden ansehen. Zu den letzteren gehören die Sozinianer, welche die Eigenschaften geradezu Akzidenzien des göttlichen Wesens nennen. Ferner Scholastiker wie Occam, welcher lehrte: *Omnem distinctionem esse solum in nominibus.* Er leugnet also den realen Grund der Unterscheidung, daß nämlich wirklich in Gott Eigenschaften sind, nur

[7] *L. c., f. s. X, p. 303.*
[8] *Examen, pars I, cap. I, qu. 23, p. 263.*

eben nicht *per modum accidentiae aut inhaesionis aut compositionis.* Wiederum Scotus lehrt, daß die Eigenschaften untereinander und von dem Wesen Gottes realiter unterschieden seien. Sie verhalten sich also nach ihm wesentlich wie Akzidenzien zum Wesen.

Ähnlich stehen die neueren Dogmatiker. Thomasius unterscheidet realiter von dem Grundwesen Gottes (Sein, Bewußtsein, Wille) die immanenten Eigenschaften (Ewigkeit, Absolutheit u. s. w.) und von diesen die transitiven (Allmacht, Allwissenheit). Daraufhin behauptet er, daß das Wesen Gottes noch an sich bleibe, auch wenn dasselbe der transitiven Eigenschaften entkleidet wäre. Diese falsche Eigenschaftslehre steht nur im Interesse einer falschen Christologie (Kenosis). Thomasius selbst sagt[9]: „Für die Christologie ist unsere Ansicht insofern von Wichtigkeit, als hiernach eine Aufgebung relativ göttlicher Eigenschaften ohne Gefährdung der wesentlichen gar wohl behauptet werden kann." Auch andere neuere Theologen verwerfen die subjektive Fassung der Eigenschaften. Die Eigenschaften sind nach ihnen in Gott objektive Bestimmtheiten. So Hegel und hegelianische Dogmatiker, wie Pfleiderer,[10] Dorner[11], also Leute, die auf pantheistischer Grundlage stehen. Da ist ihre Ansicht von der Objektivität der Eigenschaften erklärlich, denn die Eigenschaften sind Glieder in dem Prozeß der Selbstoffenbarung Gottes, da liegt auch in der Objektivität der Eigenschaften keine Verendlichung Gottes. Dem ist aber nicht zu entgehen, wenn man Gottes Wesen zwar theistisch faßt, aber nun die Eigenschaften objektiv vom Wesen und untereinander verschieden hinstellt, denn dann gibt es in Gott ein Übergehen von einer Eigenschaft zur andern, und damit würde Gott zu einem geistig unvollkommenen Wesen gemacht, wie es der Mensch selbst ist. Dorner sucht die Gründe, welche unsere alten Dogmatiker für die subjektive Fassung der Eigenschaften bringen, zu entkräften. Er meint, daß wenn in Gott das aufgehoben sei, wodurch eine Eigenschaft sich von der andern objektiv unterscheide, so bliebe ein leeres Sein, und da z. B.

---

[9] Christi Person u. Werk, 2. Aufl., B. 1, S. 54.

[10] Wesen d. Religion, S. 281.

[11] Glaubenslehre, B. 1, S. 187 ff.

Wissen und Wollen in Gott identisch sind, folge, daß Gott alles will, was er weiß u. s. w. Aber dies alles folgt ja keineswegs, da wir ja sagen, daß es in Gottes Wesen begründet liegt, daß wir ihm Eigenschaften beilegen. Ähnlich wie wir steht in der ganzen Frage Philippi[12]. Er erklärt, daß man Gott in die Endlichkeit herabziehe, wenn man den Unterschied der Eigenschaften auf Gott übertrage, weil damit die Veränderlichkeit in Gott gesetzt würde. Übertrüge man aber die Unterscheidung von Wesen und Eigenschaften und Eigenschaften unter sich nicht auf Gott selbst, sondern auf unser Denken von Gott, so finde keine Verendlichung statt.

Diejenigen, welche die Eigenschaften objektiv fassen, haben nicht gerade die preiswürdigsten Genossen. Es stehen nämlich zu ihnen die Sozinianer, vorher Duns Scotus, S. J. Baumgarten, Reinhard, Martensen u. and. Freilich auf unserer Seite steht bekanntlich Schleiermacher, nach welchem die Eigenschaften nur Aussagen unseres absoluten Abhängigkeitsgefühls sein sollen. Hier liegt der Grund darin, daß, da Religion Abhängigkeitsgefühl sein soll, irgendwelche vorhergehende Erkenntnis des objektiven Wesens Gottes ausgeschlossen ist. Der Grund also für seine Ansicht von der subjektiven Art der Eigenschaften ist hier ein völlig anderer als bei den alten Dogmatikern.

LEHRSATZ II.

Unter den vielen vorhandenen Einteilungen der Eigenschaften Gottes empfiehlt sich am meisten die in immanente und transitive Eigenschaften.

Anmerkung:—Diese Einteilung stimmt wesentlich mit Calov:[13] *Quae proinde recte illius ratione distinguuntur, quatenus vel simpliciter eidem immanent* κατ᾽ ἔσω, *vel quatenus extra eandem et* κατ᾽ ἔξω *sese exerunt. Illa solent etiam dici* ἀνενέργητα, *non operantia, haec vero* ἐνεργητικά, *vel operativa.* In der Thesis II selbst sagt er: *Suntque alia immanentia, alia ad extra se exerentia.* Doch folgt Calov in seinem System[14] einer andern,

[12] Glaubenslehre, B. 2, S. 18 ff.
[13] *Theol. pos., I, cap. III, thes. II, § 175, p. 59.*
[14] *Tom. II, cap. IV, p. 223 sq.*

in etwas den Neueren ähnlichen Einteilung, nämlich in vier Arten, sofern die Eigenschaften betrachtet werden, 1.) unter dem Begriff des Wesens (*entis*), wo sich *perfectio, unitas, veritas, bonitas* ergeben, 2.) unter dem Begriff des Unendlichen (*immensitas, aeternitas*), 3.) unter dem Begriff des Geistes (*immortalitas, vita,* zugleich *intellectus, voluntas*), 4.) unter dem Begriff des Wirkens (*attributa operativa: omnipraesentia, omniscientia, justitia etc.*).

Die immanenten (auch absolute, quieszierende Eigenschaften genannt) sind die, welche nicht in Beziehung zu der von Gott gesetzten Welt stehen, also sozusagen in Gott verschlossen bleiben. Die transitiven sind die, in welchen Gott im Verhältnis zur Welt erscheint. Ferne natürlich liegt der Gedanke, als kämen die letzteren Gott nur zu, weil es eine Welt gibt, und als wäre er nicht allwissend und nicht allgegenwärtig, wenn es keine Welt gebe. Die Rücksicht auf die geschaffene Welt ist nur Einteilungsgrund. Weiter teilen wir um der Anordnung willen die transitiven Eigenschaften wieder ein in die Eigenschaften des Seins, des Wissens und des Wollens.

Es mag unwissenschaftlich klingen, daß von der Einteilung, die hier gegeben wird, nur gesagt wird, daß sie sich am meisten empfiehlt. Tatsächlich steht es so, daß keine der gangbarsten Einteilungen als widerspruchslos zutreffend erwiesen werden kann. Wir zählen einige auf. *Attributa negativa et positiva* (Baier). Die ersten sind die, die auf dem Wege der Negation der Unvollkommenheiten (*via negationis*) gewonnen werden, z. B. *invisibilitas, immortalitas* u. s. w. In seiner Kritik über die verschiedenen Einteilungen sagt schon Gerhard[15] ganz richtig, daß niemals von einer einfachen Negation die Rede sei, sondern daß in der Negation immer etwas höheres Positives enthalten sei (*excellentiores ibidem positiones, affirmationesque delitescere*). Dorner[16] drückt die Unzulänglichkeit dieser Einteilung so aus: „Nichts Positives kann gedacht werden, das nicht sein Gegenteil nach dem Satze des Widerspruchs ausschließt. So sind die sogen. negativen Eigenschaften wie Unendlichkeit, und die positiven wie Heiligkeit, nicht wie nega-

---

[15] *Loci, tom. I, loc. III, § LXII sq.*

[16] Glaubenslehre, B. 1, S. 190.

tive und positive unterschieden." Gerhard kritisiert noch mehrere veraltete Einteilungsarten, z. B. Eigenchaften, die Gott *proprie,* und Eigenschaften, die ihm *improprie* (anthropomorphistisch) beigelegt werden und entschuldigt sich dann[17] für die Einteilung in *attributa incommunicabilia* (ἀκοινώνητα) und *communicabilia* (κοινώνητα), wo der Einteilungsgrund die Rücksicht darauf ist, daß in gewisser Ähnlichkeit der Mensch mancher göttlicher Eigenschaften teilhaft sein kann. Diese Einteilung hat zwar einigen Halt in der Schriftlehre vom Ebenbilde Gottes, aber da doch alles, was der Mensch ist und hat an Gutem, von Gott gegeben ist, muß man doch die ganze Unterscheidung für sehr haltlos ansehen. Daß gegen die Einteilung von König, Quenstedt, Hollaz in immanente und transitive Eigenschaften, die auch die unsere ist, sich Ausstellungen machen lassen, ist schon oben angedeutet. Es kann nicht anders sein, als daß keine Einteilung vollkommen genügt, weil es ja einen Grund hat, daß wir Gott Eigenschaften beilegen, aber weil doch in Gott selbst die Eigenschaften nicht real unterschieden sind. Ähnlich sagt auch Quenstedt[18].

Es ist auch in der Neuzeit nicht gelungen, eine unanfechtbare Einteilung aufzustellen. Vielfach sind die Einteilungen Variationen der von uns angenommenen. Sehr ähnlich teilt Kahnis. Frank teilt: Gottes absolutes Wesen in Beziehung zur Welt (Unendlichkeit, Ewigkeit), Gottes persönliches Wesen in Beziehung zur Welt (Allmacht, Heiligkeit u. s. w.). Philippi aber hat folgende Einteilung: Eigenschaften der absoluten Substanz (Ewigkeit, Allgegenwart), des absoluten Subjekts (Allmacht, Allwissenheit), der absoluten Liebe (Weisheit, Gerechtigkeit, Güte u. s. w.). Beide Einteilungen haben darin ihr großes Gebrechen, daß Gottes absolutes Wesen oder absolute Substanz überhaupt nicht anders als persönlich zu fassen ist, daher die Unterscheidung nicht Einteilungsgrund sein kann. Luthardt hat ungefähr die Einteilung in metaphysische und moralische Eigenschaften, d. h. Eigenschaften in Beziehung zur natürlichen Welt und Eigenschaften in Beziehung zur sittlichen Welt. Daß Schleiermacher die Eigenschaf-

[17] *L. c., § LXVI, p. 115.*

[18] *Theol. did. pol., pars I, cap. VIII, thes. VI, p. 285.*

ten als bloße Bewußtseinsformen, also ganz subjektiv faßt, ist schon erwähnt, und daß seine Einteilung, 1.) das Abhängigkeitsgefühl ohne den Gegensatz von Sünde und Gnade (Ewigkeit, Allgegenwart, Allwissenheit), 2.) das Abhängigkeitsgefühl mit dem Bewußtsein der Sünde (Gerechtigkeit), 3.) das Abhängigkeitsgefühl mit dem Bewußtsein des durch Gnade aufgehobenen Gegensatzes der Sünde (Liebe, Weisheit), eine verfehlte ist, weil es eine unvollziehbare ist, liegt auf der Hand. Wir haben kein menschliches Individuum ohne den Gegensatz von Sünde und Gnade, oder eigentlich von Sünde und göttlicher Forderung.

Es soll nur noch hingewiesen werden auf die ganz schriftwidrige Art der Unterscheidung des frommen Gefühls, nämlich des frommen Gefühls im Stande der Trennung von Gott durch die Sünde und dann der Gemeinschaft mit Gott durch Christum. Also der flagranteste Pelagianismus: Frömmigkeit vor der Begnadigung.

Die bekannten drei Wege, die Eigenschaften zu gewinnen, nämlich *via eminentiae, causalitatis et negationis,* sind schon erwähnt. Von unsern Dogmatikern führt Gerhard[19] die Lehrform an, aber nur um die Einteilung der Eigenschaften in positive und negative, welche letzteren eben *via negationis* gewonnen wären, zu erläutern. Es ist schon angeführt, warum Gerhard diese Einteilung und deren Grund, die *via negationis*, unzulänglich findet. Von späteren Dogmatikern hat Musäus[20] die Lehrform der drei Wege benutzt, aber nur in dem Teil von der natürlichen Theologie. Ebenso auch hat sie für die natürliche Theologie Hollaz und auch Buddeus[21] benutzt. Sehr günstig spricht sich Cotta, der Herausgeber von Gerhards Loci, in einer Nota zu der oben zitierten Stelle von Gerhard aus. Daß aber diese Lehrform, auch nur für die Darstellung der natürlichen Theologie, wäre heimisch geworden (gegen Luthardt, Komp. S. 99), kann man wenigstens bezüglich der orthodoxen Dogmatiker nicht sagen. Quenstedt benutzt sie im Abschnitt über die natürliche Theologie nicht, und so auch P. Hebenstreit nicht in seiner vielgebrauchten *Theologia naturalis* (1690).

---

19 *L. c., p. 113.*

20 *Introductio, p. 83.*

21 *Instit., pars II, cap. I, § XI, p. 279.*

Daß sie in der offenbarten Theologie keine Stelle finden konnte, ist natürlich, da wir ja die Eigenschaften nicht durch Spekulationen über Gottes Wesen im Unterschied von den geschaffenen Wesen, sondern dusch Aussagen der Schrift gewinnen; vgl. auch Dorner, a. a. O. S. 88 ff.

Kapitel I.

Die immanenten Eigenschaften Gottes.

§ 9.

Die Unveränderlichkeit Gottes.

(*Immutabilitas Dei.*)

LEHRSATZ.

Wenn wir von Gott die Unveränderlichkeit aussagen, so behaupten wir damit, dass Gottes Wesen samt allen darin begriffenen Vollkommenheiten ewig eins und dasselbe und sich selbst gleich bleibe, und dass jeder Wechsel des Seins, Wollens und Denkens in Gott ausgeschlossen sei.

Anmerkung:—Die Unveränderlichkeit Gottes wird ausgesagt in bezug auf sein Wesen Ps. 102, 28; Jak. 1, 17, in bezug auf seine Entschlüsse und Vorsätze 1. Sam. 15, 29; Ps. 110, 4; Heb. 7, 21; 4. Mose 23, 19; Röm. 3. 3. Gerhard sagt[1]: *Est (sc. Deus) autem immutabilis ex se et sua natura.* Daher ist in ihm alles unveränderlich, sowohl was Gott weiß, als was er will.

Allein wie verhält es sich denn mit den Stellen, in welchen gerade wieder von Gott gesagt wird, daß ihn etwas gereut habe (1. Mose 6, 6; 1. Sam. 15, 11)? Durch diese Stellen wird die Wahrheit, daß Gott unveränderlich sei, nicht aufgehoben. Daß Gott etwas gereut, heißt, Gott handelt anders, als nach einem früher offenbarten Beschlusse hätte geschehen sollen. Allein, dieser Beschluß und die Entscheidung Gottes, anders zu handeln, sind in Gott gleich ewig (Apg. 15, 18). Handelt aber Gott mit den Menschen, oder offenbart er sich ihnen, so läßt er sich zu ihrer Denkweise herab, und was in Gott gleich ewig ist, das tritt in seiner Offenbarung auseinander. Wenn es in der Schrift

[1] *Loci, tom. I, loc. III, § XCIII, p. 122.*

also heißt, daß Gott etwas gereue, so ist dies anthropomorphistisch von Gott geredet. So faßt es auch Gerhard[2]. Er verweist auf Augustin[3], welcher erklärt, daß der Ausdruck der Reue die *mutatio rerum* und zwar nach der *immutabilis praescientia* Gottes bezeichne. Er fügt hinzu, man müsse im Begriff der Reue a.) den Affekt, welcher ein das geschehene Tun verwerfender Schmerz sei, und b.) den Effekt, nämlich die Änderung des vorigen Tuns, unterscheiden. Nur das letztere habe in Gott statt. *Mutat enim facta sua immutabili manente ipsius voluntate.*

Eine verwandte Frage ist die, ob nicht das Schaffen Gottes seiner Unveränderlichkeit widerspreche. Die Frage entsteht nur daher, daß wir nach unserer endlichen, beschränkten Art uns Vorstellungen über Gott machen, als ob Gott durch das Schöpfungswerk aus einem Zustande der Ruhe in den der Tätigkeit, als ob er durch die Schöpfung des Zeitlichen selbst aus dem ewigkeitlichen Sein in das Sein der Zeitfolge übergehen müßte. Gott schafft den endlichen Menschen; aber daraus folgern wir doch nicht, daß dies Gott selbst zu einem endlichen Wesen machen müsse. Gott läßt mit der Schöpfung den Strom der Zeit entspringen; daraus werden wir doch nicht folgern, daß dies ihn selbst nun zu einem in die Zeitfolge eintretenden und also eine Veränderung erfahrenden Wesen mache. Was Gott in der Schöpfung, also in der Zeit getan hat, das hat er von Ewigkeit in seinem unveränderlichen Willen beschlossen und das steht von Ewigkeit als wirklich vor seinen Augen. Er hat die Zeit gewirkt und offenbart sich beständig in der Zeit, ohne daß er selbst der menschlichen Zeitrechnung verfiele. Man muß in der Schöpfung zweierlei unterscheiden, 1.) die Quelle, aus der das Handeln kommt, 2.) das durch das Handeln Gewirkte (Ps. 102, 12. 13. 27. 28.). Die Quelle, aus der die Schöpfungstätigkeit entspringt, ist das Wesen Gottes, das durch das Schaffen keine Veränderung erleidet, weil Gott nicht durch eine neue Willensbewegung gewollt hat, was er früher nicht wollte, sondern weil er nur das ewig Gewollte hat in der Zeit wirklich werden lassen. Das durch das Handeln Gewirkte, die geschaffene Welt, hat freilich

---

[2] *Loci, tom. III, loc. II, § CLV, p. 114.*
[3] *De civ. Dei, XII, 7.*

eine Veränderung erfahren, nämlich vom Nichtsein ins Dasein, aber diese Veränderung fällt nicht in Gott hinein. Es ändert nichts an der Sonne, daß vor Jahren ihre Strahlen auf unserm Kontinent auf menschenleere Landflächen fielen und jetzt auf volksreiche Städte fallen. So ändert es in Gottes Wesen nichts, daß nach seinem ewigen Willen eine Welt entstanden und in ihm lebt und webt; cf. Gerhard[4].

Gerhard behandelt auch die Fragen: a.) Ob unerfüllte Weissagungen nicht Veränderlichkeit Gottes involvierten, z. B. 2. Kön. 20, 1; Jona 3, 4, und entscheidet, daß es nicht der Fall sei, weil die Weissagungen unter einer Bedingung gegeben seien. b.) Ob nicht die Schrift selbst die Veränderung aussage (Hiob 30, 21), und entscheidet, daß hier nicht objektive Veränderung in Gott, sondern subjektive im Gemüt des Leidenden. c.) Ob die Unveränderlichkeit seine Freiheit aufhebe. Er entscheidet richtig, daß das Wesen der Willensfreiheit darin stehe, daß Gott durch nichts gezwungen werde, und das Wesen der Unveränderlichkeit darin, daß die ewigen Dekrete seines Willens keine Änderung erfahren.

Der schriftmäßige Begriff der Unveränderlichkeit wurde schon von den Manichäern angefochten und in der Reformationszeit geschah es von Konr. Vorstius, der in einer Schrift über Wesen und Eigenschaften Gottes erklärt: „Nicht alles, was Gott von Ewigkeit will, will er in Ewigkeit. Gott will manches in der Zeit, was er vorher nicht so gewollt hat. Der Wille Gottes ist Prinzip einer gewissen Veränderlichkeit in Gott." Er geht aus davon, daß ein Unterschied zwischen der *essentia* und *voluntas Dei* sei, denn *essentia* sei notwendig, aber die *voluntas* sei frei.

In neuester Zeit haben sich ähnlich folgende Theologen gestellt: Hahn[5], der den Begriff der Unveränderlichkeit, wonach in Gott keine Zeitfolge (*successio*) der Entschlüsse und Eigenschaften fallen sollte, nicht der Schrift und ihrer Idee vom lebendigen Gott entsprechend findet, und die Unveränderlichkeit nur dahin definiert, daß in Gott keine Zunahme oder Abnahme seines Wesens falle. Auch Martensen[6], nach welchem Gott

---

[4] *L. c.* § *CLIV, p. 113.*
[5] Lehrb. d. christl. Glaubens. T 1, § 41, S. 241. Anm.
[6] Dogmatik, § 66, S. 116.

selbst teilnehmen muß an der Entwicklung der Schöpfung und nicht nach dem hergebrachten Begriff der Unveränderlichkeit der vornehme Gott sein dürfe, der alle Berührung mit der Zeitlichkeit und dem wirklichen Leben seiner Schöpfung scheut. Ferner Pfleiderer, der[7] da sagt: „Eine reelle Beziehung Gottes auf die räumlich-zeitliche Welt setzt notwendig auch Teilnahme an der zeitlichen Sukzession derselben voraus, die dann selbstverständlich auf Tun und Wissen, Allmacht und Intelligenz Gottes zumal sich erstreckt." Und ebenso Dorner, der[8] den gleichen Standpunkt einnimmt, und ferner in seinem Aufsatze, „Über die Unveränderlichkeit Gottes", 1858, sagt: „Gott durchlebt das ideell in seinem Ratschlusse ewig Präsente geschichtlich erst mit der Welt und verwebt dabei in sie seine Taten."

Die ganze Polemik gegen die Unveränderlichkeit hat zwei Gründe.

1. Der erste Grund ist die falsche Auffassung der von der rechtgläubigen Kirche gelehrten Unveränderlichkeit. Man macht sie zu einer Zerrgestalt. Man sieht das bei Vorstius schon, der den richtigen Satz der Orthodoxen,—daß Gott das, was er jemals gewollt hat, oder will, oder wollen wird (nämlich von der gegenwärtigen Weltentwicklung aus angesehen), von Ewigkeit in einem gleichen und abgeschlossenen Akt (*constanti actu*) in Ewigkeit gewollt habe oder wolle,—als Zeugnis der nach seiner Meinung unverständlichen Ansicht der Orthodoxen bringt, und der auch in keiner Weise zeige, wie die schriftmäßige Theologie sich den ewigen Akt Gottes in Beziehung auf die zeitlich-endliche Welt doch so vorstelle. daß nicht die Welt und alles Wirken Gottes darin zu einem wesenlosen Schein werde. Auch Dorner[9] mißversteht die schriftmäßige Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes und sieht als ihr Resultat dies an, daß, da Gott sich nun zur Welt immer ganz gleich verhalte, eben alle Entwicklung und alle Geschichte nur Schein sei, und da Gott alles nach Augustin, dem auch Philippi folge, in ewiger Gegenwart sehe, das Vergangene wie Zukünftige, so sehe doch Gott tatsächlich die Dinge nicht, wie sie sind.

---

[7] Wesen d. Religion, S. 291.
[8] Glaubenslehre, B. 1, S. 231.
[9] A. a. O., S. 231.

Allein, es bedarf nur eines richtigen Verständnisses der Unveränderlichkeit Gottes, so fallen alle die so abschreckend vorgestellten Resultate dahin. Wir müssen in Gott, der die Welt schafft und erhält, der durch die Schöpfung selbst Raum, Kreaturen, Zeit, Entwicklung und Geschichte setzt, ja wahrlich auch ein Verständnis, Empfindung, wahre und wirkliche Erfassung von dem allen denken. Aber daraus, daß Gott des Gedankens der endlichen Dinge, ihres Werdens und ihrer Entwicklung mächtig ist, folgt nicht, daß er selbst in dies sukzessive Werden, also in eine gewisse Veränderung eintreten müsse. Gott versteht das Seufzen der Kreatur, die Ängste eines betrübten Gemütes, aber daraus folgt doch nicht, daß er selbst diese Zustände durchleben müsse, wenn nicht alles zum Schein werden solle. Zugleich aber, wenn Gott auch wirklich die geschaffene Welt immer durchwaltet und durchwirkt in allen ihren Veränderungen, muß man doch auch festhalten. daß Gott sein Wirken, Tun und die darauf beruhende Entwicklung der Welt allerdings in ewiger Gegenwart vor sich sieht. Er wird nicht endlich, weil er die endliche Welt schafft, er wird nicht der Zeitfolge von gestern, heut und künftig untertan, obgleich er selbst die Zeit setzte. Ähnlich sagt Gerhard[10]: „Wie Gott in einem absoluten Wissen (*una ac simplici scientia*) alles erkennt, nicht etwa in vielen realiter getrennten Akten seines Geistes, so will Gott mit einem absoluten Wollen (*simplici volitione*), was er beschließt und tut, nicht in vielen realiter unterschiedenen Akten des Willens. Wie Gott, immer gleich ewig bleibend, Zeitliches und Endliches schafft und regiert, so gleicherweise ewig bleibend will und tut Gott Veränderliches (*mutabilia*) ohne Beeinträchtigung seiner Ewigkeit und Unveränderlichkeit."

2. Der zweite Grund ist die pantheistische Grundrichtung, mit der sich die schriftmäßige Fassung der Unveränderlichkeit Gottes eben nicht verträgt. Der pantheistische Zug ist bei Theologen wie Pfleiderer, Dorner Nachwirkung der Hegelschen Philosophie, oder auch wie bei v. Hofmann Nachwirkung der Schleiermacherschen Theologie. Obschon nun die genannten Theologen sehr für die persönliche Fassung Gottes eintreten, so liegen sie doch in dem Banne der Hegelschen Speku-

---

[10] *L. c., § CLII, p. 112.*

lation von der Entwicklung, namentlich der Geisteswelt, als Entwicklung oder Entfaltung Gottes selbst. Man sieht dies namentlich bei Dorner (cf. das obige Zitat aus seiner Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes). Darauf kommen auch häufige Auslassungen in dem System der Glaubenslehre hinaus, z. B.:[11] „Ist eine Welt, so ist auch für Gott der Unterschied der Räume und Zeiten nicht aufgehoben." Das kann ja wegen der Gleichstellung von Gott und Welt nur heißen, daß die sukzessive Entwicklung der Welt nach Raum und Zeit eine sukzessive Entwicklung in Gott selbst ist, daß das wirkliche Erleben dieser Entwicklung eine Lebensentfaltung Gottes selbst ist. S. 233 sagt es Dorner noch deutlicher: „Eine Veränderung unzulässiger Art fällt dadurch nicht in ihn (Gott), daß z. B. in seinem Wissen insofern inhaltlich eine Änderung eintritt, als er dasselbe, was jetzt noch künftig ist, und das er daher als noch nicht wirklich weiß, als Gegenwart weiß, wenn es nun Gegenwart geworden ist." Solche Erklärungen bekommen erst ihren vollen Sinn, wenn man ins Auge faßt, daß bei Theologen wie Dorner das wirkliche Selbstbewußtsein Gottes in voller Realität erst mit dem Wissen aller realen Entwicklungen vollkommen da ist. Daß in den eben beigebrachten Auslassungen Dorner in Widerspruch mit sich selbst gerät, ist aus S. 230 klar, wo gesagt ist, daß in Gott nicht die Dinge in Sukzession auseinandertreten, wie im endlichen Leben, wo aber sofort zugesetzt wird, daß die Sukzession niedergehalten wird durch die Simultaneität oder ewig zusammenwirkende Gegenwart. Also ist doch Sukzession auch hier gesetzt.

[11] B. 1, S. 232.

---

§ 10.

Die Ewigkeit Gottes.

(*Aeternitas Dei.*)

LEHRSATZ.

Wenn wir die Ewigkeit von Gott aussagen, so behaupten wir, dass es für ihn bezüglich seiner Existenz, wie auch seines

Wollens und Wirkens, den Unterschied der Zeit nicht gibt, und halten es für die beste Aussage, dass es für Gott nur ein ewiges Heute, eine ununterbrochene Gegenwart ohne Vergangenheit und Zukunft gibt.

Anmerkung:—Die Schrift sagt die Ewigkeit aus in Ps. 102, 28; 90, 2; Jes. 41, 4; 44, 6; Off. 1, 8; 2. Pet. 3, 8; Hab. 1, 12; Jes. 57, 15; Dan. 3, 33; 7, 14. 27. Der endliche Menschengeist kann sich auch nicht annähernd eine Vorstellung von der Ewigkeit machen, auch nicht, wenn wir die schriftgemäßen Bestimmungen über die Ewigkeit Gottes, daß sie Anfang, Ende und Sukzession ausschließt, zu Hilfe nehmen. Man hat es ja seit Augustin als zutreffendste Vorstellung der Ewigkeit angesehen, daß sie das absolute Zugleich, das absolute Jetzt, die absolute Gegenwart sei.

In dieser Weise erklärt Quenstedt,[1] daß in dem weiten, unbegrenzten Meere der Ewigkeit die Zeit wie ein Tropfen schwimme, deren Unterschiede seien Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft; aber setzt er hinzu, doch so, *ut praesens sive ὂν νῦν non sit proprie tempus, sed initium futuri et finis praeteriti, quibus omnibus coexistit aeternitas.* Die Ewigkeit, sagt er, habe keine Sukzession von Vergangenheit und Zukunft, sondern nur ein *perpetuum νῦν. idque fixum non fluxum,* d. h. zu diesem Jetzt war nicht ein Übergang aus dem Vorher, und ist kein Übergang zu einem Nachher. Ganz ähnlich erklärt Calov[2], die Ewigkeit sei *simul tota* vorhanden, sei *praesentia interminabilis,* und in Gott sei nichts, was nicht in dieser Weise ewig sei. So auch in der *Theologia positiva,*[3] wo er die Ewigkeit in Verbindung mit dem Leben bringt, das Gott vollkommen immer zugleich besitze.

Es wurde schon im vorigen § berührt, daß neuere Theologen zwar zugeben, daß die Ewigkeit die Schranke der Zeitlichkeit sei, daß sie also Anfang und Ende und Sukzession in Gott leugnen; allein sie verwerfen die Lehre, daß Gottes Willen und Tun nur ein einziger Akt sei, und erklären, daß aus der Ewigkeit nicht folge,

---

[1] *L. c., pars I, cap. VIII, thes. XVII, p. 287.*
[2] *Apodixis, Not. Dei rev., § IX, p. 71.*
[3] *Cap. III, thes. V, § 194, p. 65.*

daß in Gott keine Sukzession von mannigfaltigen Tätigkeiten stattfinde, sondern nur das folge, daß in den wechselnden sukzessiven Tätigkeiten das Wesen Gottes, also der Wille der weisen Allmacht, sich selbst gleichbleibe und nicht mit sich in Widerspruch gerate, und nichts anders wolle als die Realisierung der widerspruchslos geordneten Idealwelt der göttlichen Weisheit.[4] Das Widerspruchsvolle dieser Ansicht liegt auf der Hand. In Gottes Wesen soll nicht Sukzession sein, doch aber in Gottes Willen (vgl. dagegen die Bemerkungen von Gerhard in § 9). Man bedenke auch, daß wenn Gott die Idealwelt vor sich sieht, so sieht er darin auch Wirkungen und Gewirktes. Sieht er dieses nicht als real Gewirktes, so wäre ja Gottes Sehen unwahr.

[4] Vgl. Pfleiderer, Wesen d. Religion, S. 289 ff.

---

§ 11.

Die immanente Liebe Gottes.

(*Amor Dei internus.*)

LEHRSATZ.

Unter der immanenten Liebe Gottes verstehen wir den Wechsel von Mitteilen und Empfangen in Gott selbst.

Anmerkung:—Die Liebe Gottes ist überhaupt der Grund, welcher Gott bewegt, sich anderen mitzuteilen (Joh. 3, 16). Wie nun die Liebe im Menschen die Spitze aller sittlichen Eigenschaften ist (Gal. 5, 14; Mark. 12, 31), so gehört sie auch zu Gottes Vollkommenheiten. Die Schrift legt ja auch Gott nicht nur die Liebe bei, sondern sagt von ihm (1. Joh. 4, 16): „Gott ist die Liebe." Aber darum müssen wir Gott nicht nur eine transitive, d. h. auf Geschöpfe bezügliche Liebe beilegen, denn sonst wäre ja Gott nicht von Ewigkeit die Liebe, sondern wir müssen ihm die immanente Liebe beilegen, d. h. die Liebe, deren Gegenstand Gott selbst ist.

Es ist befremdlich, daß Rohnert[1] dies übersieht, obgleich er doch die Liebe mit zu einer Grundbestimmung des

[1] Dogmatik, S. 142.

göttlichen Wesens macht.[2] Er sagt S. 142: „Wenn Gott die Liebe ist, so muß er auch ein Objekt seiner Liebe haben." Zwar sagt er nachher durchaus richtig, daß die Selbstmitteilung Gottes eine ganz freie sei, daß die Schöpfung aus freier Liebe hervorgegangen. „Aber," sagt er, „so muß man fragen: Was war denn das notwendige Objekt der Liebe Gottes vor der Schöpfung in Ewigkeit? So wird man auf die immanente Liebe Gottes hingedrängt." Es mag leicht sein, daß Rohnert auf die Darstellung der immanenten Liebe, als der Liebe Gottes zu sich selbst, nicht einging wegen der sich darüber erhebenden schwierigen Frage, die alsbald berührt werden wird.

Auch unsere Kirchenlehrer unterscheiden zwischen immanenter und transitiver Liebe. So Dannhauer: „Gott ist die Liebe, und zwar teils die natürliche, mit welcher Gott sich selbst als das höchste Gut notwendig liebt und seine Güte in sich selbst mitteilt; teils die freie Liebe, in welcher er sich zu den Kreaturen, namentlich zu dem Menschen neigt (*amor absolutus,* weil Gott notwendig Gott ist; *amor accidentalis,* weil die Geschöpfe, zu denen Gottes Liebe sich neigt, nicht notwendig sind)." Gerhard:[3] *Deus cum sit summum bonum, ideo amat se ipsum ut summum bonum. In homine amor sui ipsius est vitiosus et damnabilis, quia homo non est summum bonum; sed in Deo debet quaerere summum bonum, eique unice adhaerere. Deus autem se ipsum amat, non tamen ut est ipse, sed ut est summum bonum, si enim aliud esset majus et praestantius bonum, tum illud, non se deligeret, sicut „Theologia Germanica" hac de re late disserit.*

Hier berührt und beantwortet Gerhard sofort die schwierige Frage, ob es nicht ein Mangel sei, wenn Gott sich selbst liebe, und ob man nicht also von der Statuierung der immanenten Liebe ganz absehen sollte. Wir haben die völlig zutreffende und ausreichende Antwort von Gerhard gehört. Und wenn wir sie nicht ausreichend fänden und eine bessere nicht zu geben vermöchten, so würden wir um des ewig gleichen Wesens willen eine immanente Liebe statuieren müssen. Eine bessere Antwort als die von

---

[2] A. a. O., S. 135.
[3] *Loci, tom. III, loc. II, § CCXXIII, p. 167.*

Gerhard haben auch neuere Theologen nicht zu geben vermocht. Dorner[4] führt aus, daß die göttliche Selbstliebe wohl zu statuieren sei, wenn sie wirklich sittlich gefaßt werde, so daß sie das sofort einschließt, daß Gott sich als das Gute überall setzen und als der Liebende der überall Mitteilende sein will. Dies heißt doch nichts anderes, als schließlich die immanente Liebe auf die transitive reduzieren und schließlich eine Welt, die Gott lieben kann, als notwendig statuieren, was auch in Dorners Grundprinzipien liegt.

Selbstverständlich bezieht sich die immanente Liebe Gottes auf sein trinitarisches Wesen. Daran erinnert Gerhard in der Fortsetzung der zuletzt zitierten Stelle. Er sagt: *Pater in divinis diligit filium ut substantialem suam imaginem (Matth. 3, 17; 17, 5; Joh. 3, 35; 5, 20; 17, 24). Filius diligit patrem, utpote ex cujus corde ante saecula natus (Joh. 14, 31). Spiritus sanctus est substantialis patris et filii amor, qui procedit ab utroque.* Damit aber wollen wir nicht von fern in die Fußtapfen derer treten, welche das Geheimnis der Trinität durch die Liebe erklären, oder gar dadurch die Trinität als notwendig erweisen wollen. So nach älteren Vorgängern in neuerer Zeit namentlich E. W. Sartorius (geb. den 10. Mai, 1797 zu Darmstadt, gest. am 13. Juni, 1859 als Generalsuperintendent von Ost- und Westpreussen in Königsberg) in seinem Buch, „Die Lehre von der heiligen Liebe," 1840 (Dogmatik und Ethik zugleich). Neben ihm sind ähnlich: Jul. Müller, „Lehre v. d. Sünde," B. II, S. 180; Schöberlein, „Grundlehren des Heils aus dem Prinzip der Liebe," 1848. Es ist hier nicht der Ort für die Kritik dieser Theorie als einer hinfälligen, denn dies gehört in den Abschnitt von der Trinitätslehre. Die Theorie ist wie vieles andere ein *sapere supra scripturam.* Siehe auch Dorner.[5] Kaum braucht bemerkt zu werden, daß an sich die immanente Liebe dieselbe ist wie die transitive; die Unterscheidung liegt nur in dem Gegenstande, auf welchen sich die Liebe bezieht.

---

[4] Glaubenslehre, B. 1, S. 426.

[5] A. a. O., S. 392 ff.

§ 12.

Die Güte Gottes.

(*Bonitas Dei.*)

LEHRSATZ.

Unter der Güte Gottes verstehen wir die Freiheit Gottes von allem Mangel und aller Unvollkommenheit, sowohl was Sein, als Denken, als auch Wollen anbelangt.

Anmerkung:—Daß Gott gut sei, sagt die Schrift an zahlreichen Stellen (Matth. 19, 17; Luk. 18, 19; Ps. 25, 8).

Es ist richtig, was Cotta in seiner Anmerkung zu Gerhard[1] sagt: *Quando de bonitate Dei sermo est, distingui debet bonitas ejus essentialis ac metaphysica a morali, quam vocant. Per bonitatem essentialem Dei intelligitur ipsa ejus perfectio, quatenus scil. in Deo ea omnia, quae enti perfectissimo conveniunt, deprehendere licet, Luc. 18, 19. Per bonitatem vero moralem denotatur studium seu inclinatio supremi numinis creaturis bona quaevis conferendi...... atque hanc bonitatem, quae respectum habet ad miseriam in creaturis, appellare alias solemus misericordiam Dei.* Besser sagt Gerhard[2]: *Deus non solum in se bonus est, sed etiam bonitatem suam extra se diffundit et communicat, quae respectu hujus communicationis dicitur benignitas.* Gewiß ist der nächste Ausfluß der *bonitas* die *benignitas,* die allerdings, sofern sie auf Sünder sich richtet, die *misericordia* ist. Auch meinen wir, daß die *bonitas essentialis,* oder *metaphysica,* auch etwas Moralisches einschließe, daß nämlich Gott in sich selbst wie überhaupt ohne irgendwelche Unvollkommenheit, so auch ohne moralische Unvollkommenheit ist, vgl. Jak. 1, 17. Insofern sagt ganz richtig Calov[3] von der *bonitas, qua Deus essentialiter bonus immo summum bonum est,* daß derselben *affinis est sanctitas, qua essentialiter sanctus immo ipsa sanctitas est.*

In seinem *Systema* bringt Calov[4] ebenfalls die Güte und

---

[1] *Loci, loc. II, § CCVIII, p. 159.*
[2] *Loci, loc. II, § CCXVI, p. 164.*
[3] *Theol. pos., § CLXXXII, p. 67.*
[4] *Tom. II, cap. VII, p. 331.*

Heiligkeit in Verbindung miteinander, wie schon des Kapitels Überschrift, *de bonitate et sanctitate Dei,* zeigt. Seine Definition von *bonitas* lautet: *Bonitas Dei est, qua Deus essentialiter bonus, immo summum bonum est.* Es kommt hier auch seine eigentümliche systematische Anordnung der Eigenschaften zur Wirkung, nämlich nach der Erkenntnis und nach dem Willen. Nach ersterer sei Gott die *prima veritas ac norma omnis veritatis;* nach dem Willen aber komme Gott die Güte zu, daß er *summum bonum et omnis boni mensura* sei. Hier ist schon der Übergang zur Heiligkeit angedeutet. Nun sagt er mit Recht, daß die *intrinseca bonitas Dei* wohl zu unterscheiden sei von der *benignitas, gratia, misericordia,* die sich schon auf die Kreatur bezögen. Aber verunglückt erscheint es, daß Calov die *bonitas intrinseca* allein auf den Willen bezieht, denn wie kann diese als vollkommen gut gefaßt werden, wenn sie sich nicht auf die vollkommene Erkenntnis des Guten im Intellekt bezieht.

Gewiß sind Güte, Heiligkeit und Vollkommenheit ganz nahe verwandte Attribute. Die Schrift redet von der Güte meist so, daß die Beziehung auf die Heiligkeit vorwaltet; aber wenn Gott selbst den ersten Menschen gleich nach der Schöpfung wie alles Geschaffene, worauf das Moralische gar nicht Anwendung findet, gut nennt und dazu sagt, daß er den Menschen nach seinem Bilde geschaffen, so schließt das Attribut der Güte unter Beziehung auf Gott nicht nur die Freiheit von allen sittlichen Unvollkommenheiten, sondern auch von irgendwelchen andern Unvollkommenheiten überhaupt ein. Insofern ist die Güte nahe verwandt der Vollkommenheit, nach welcher in Gott die Fülle aller Vollkommenheiten ist. Ganz gut beschreibt nach Hiob 22, 2; Jes. 40, 13; Apg. 17, 25 Gerhard[5] die Vollkommenheit mit den Worten: *Quod nihil illi desit, quod nulla alia re extra se opus habeat, quod nec consilio, nec auxilio, nec sapientia, nec potentia in agendo indigeat, nec in essendo, nec in operando ab alio dependeat.*

Wiederum, weil Gott die Vollkommenheit eigen ist, so kommt ihm die *majestas* und die *beatitudo* zu. Calov[6]: *Ex perfectione divina consequitur majestas, quia ita perfectus est,*

[5] *Loci, loc. II,* § *CCXCI, p. 210.*
[6] *Theol. pos.,* § *CLXXIIX, p. 60.*

ut vere magnus sit Deus, Deut. 7, 21; Num. 24, 16; Ps. 7, 18; Ps. 18, 14; Act. 7, 2; Matth. 6, 13. Ferner:[7] *Consequitur et beatitudo, qua beatissimus est, immo ipsa beatitudo Ps. 73, 25; 1. Tim. 1, 11; cf. 6, 15.* Ganz ähnlich stellt Calov[7] auch im *Systema* als die Folge der *perfectio* die *majestas* und die *beatitudo* dar, welch letztere er als *perfectam omnium bonorum affluentiam, eamque perpetuam et omnium malorum carentiam cum jucundissimo sui ipsius sensu* beschreibt. Eine weitere Ausführung über die *beatitudo* gibt Gerhard:[9] *Quando ergo Deus dicitur beatus, intelligitur 1.) quod bonis omnibus adfluat; 2.) quod sit ab omnibus malis liber; 3.) quod sit immutabiliter beatus; 4.) quod essentialiter ac sua natura beatus sit, immo ipsa beatitudo* (wäre die *beatitudo* ein Akzidens, so wäre sie ja verlierbar); *5.) quod a se ipso et per se ipsum beatus sit, non autem participatam ab alio beatitudinem habeat; 6.) quod Deus suam perfectionem ac beatitudinem per intellectum plene cognoscat et per voluntatem amet, inque ea quiete et pacate acquiescat, ex qua acquiescentia oritur gaudium, quo Deus se ipso tanquam summo bono ex operibus suis omnibus valde bonis delectatur, supra quam dici nulla potest vel cogitari; 7) quod sit sibi sufficiens, nullum externum bonum adeptus, nullius boni egens.*

Calov führt[10] eine Reihe von Antithetikern gegen die *bonitas Dei* an, so auch die Manichäer, die nur insofern in Antithese stehen, als sie die Materie, die doch von Gott stammt, für das Böse erklären. Ferner nennt er auch die Kalvinisten, wobei er sich darauf bezieht, daß Calvin[11] lehre: *Hominem juxta Dei impulsa agere, quod non licet.* § 7: *Deum primi hominis casum non tantum praevidisse, sed arbitrio suo quoque dispensasse.* Dann führt er verschiedene Papisten an: Bellarmin[12] mit der eigenen Erklärung, daß Gott die Bösen so regiere, daß sie *ad unum malum potius quam ad aliud permisssive ordinentur,* und mit der Billigung der Erklärung des Thomas v. Aquin zu Röm. 9: *Quod positive quoque inclinet in unum malum et ab alio.* Auch den Calixt klagt Calov

---

[7] *L. c., § CLXXIX.* [8] *Tom. II, p. 224.*
[9] *Loci, loc. II, § CCCVI, p. 206.*
[10] *Systema, tom. II, p. 332 sq.*
[11] *Instit., cap. 48, § 4.*
[12] *Disp., tom. IV, de amissione gratiae, lib. II, cap. XIII, 8.*

an; und aus manchen unverständigen Äußerungen, z. B. *Epit. thes. 133*, daß *indirecte, improprie* und *per accidens* Gott *causa peccati* sei, läßt sich die Anklage, die auch Menzer gegen Calixt erhebt, wohl ableiten; vgl. Calov[13].

Die Theologen der neueren Zeit behandeln die *bonitas* entweder gar nicht, oder doch nicht als *bonitas interna.* Philippi[14] identifiziert Güte sofort mit Liebe. Merkwürdigerweise zitiert er dann Quenstedt, der[15] von der *benignitas* handelt, und erklärt, daß dieselbe sich auf die Kreatur beziehe, daher *bonitas relativa* genannt werde und *amor, gratia, misericordia* in sich schließe. Philippi zitiert dann die Definition Quenstedts von *amor* als das, *quo Deus cum objecto amabili se suaviter unit;* aber er läßt ganz außer acht, daß doch Quenstedt[16] ausdrücklich von der *bonitas relativa* redet und die *bonitas interna* (*metaphysica*) besonders in Thesis XV ähnlich wie Calov behandelt. Meist nehmen die neueren Theologen die in der Güte liegenden Gedanken in die Heiligkeit auf, womit aber der Umfang von Güte zu sehr verengert wird, da sie, wie bemerkt, nicht nur die sittliche Vollkommenheit, sondern alle Vollkommenheit in sich begreift, wie dies auch daraus zu schließen, daß Gott nicht nur den eben geschaffenen Menschen gut nennt, sondern alles von ihm Geschaffene als sehr gut bezeichnet (1. Mose 1, 31).

Wie inkonsequent die gerade des strengsten systematischen Denkens sich rühmende neuere Theologie sein kann, zeigt Dorner. Denn während er die Güte, die er allein auf die physische Welt bezieht,[17] als *bonitas relativa* faßt, so faßt er dagegen die Gerechtigkeit, welche in der Heiligkeit ihre Norm habe[18] und sich auf die sittliche Welt bezieht, doch in sich selbst als *justitia immanens.*[19] Wie hierbei Dorner auch auf das Verhältnis Gottes zum Gesetz als der Norm des Guten und Heiligen kommt, so auch Luthardt,[20] und zwar näher im Anschluß an Gerhards Erklärung, daß kraft seiner *bonitas* Gott *omnis boni-*

[13] *L. c., tom. II, p. 339, 8.*
[14] Glaubenslehre, B. 2, S. 99.
[15] *Theol. did. pol., I, cap. VIII, thes. XXIX—thes. XXX.*
[16] *L. c., thes. XXIX.*
[17] Vgl. Glaubenslehre, S. 261, 263, 296 u. a. St.
[18] A. a. O., S. 279.
[19] A. a. O., S. 280 ff.
[20] Komp., S. 28, 1.

tatis causa sei. Er stellt die bekannten Fragen auf, ob das Gute gut sei, weil Gott es wolle, so daß das Gute (sittl. Gesetz) nur eine formale Setzung des göttlichen Willens wäre; oder ob Gott das Gute will, weil es gut ist, so daß das sittliche Gesetz gleichsam Gott übergeordnet wäre. Die Beantwortung der Frage gehört nicht hierher, aber vorläufig ist zu sagen, daß für sich weder die eine noch die andere Formel zur Antwort genügt. Der Wille Gottes kann nichts anderes sein als Wollen des Guten; und zugleich ist Gott in seinem Wollen stets frei, nicht gezwungen, auch nicht durch eine Idee des Guten, denn die ist er ja eben selbst.

———— :: ————

Kapitel II.

Die transitiven Eigenschaften Gottes.

(*Attributa transitiva, relativa.*)

I. Ordnung.

Die Eigenschaften des Seins.

---

§ 13.

Die Allgegenwart Gottes.

(*Omnipraesentia Dei.*)

LEHRSATZ.

Die Allgegenwart Gottes ist diejenige Eigenschaft, nach welcher Gott alles und jedes im Universum durchdringt und erfüllt, und zwar sowohl nach Wesen wie auch nach Wirken, ohne jedoch irgendwo, auch nicht durch das ganze Universum, eingeschlossen zu sein.

Anmerkung:—Die Scholastiker unterscheiden dreierlei Gegenwart, nämlich: 1.) *praesentia circumspectiva,* wie die materiellen Körper sie haben; 2.) *praesentia definitiva,* wie sie den Geistern und Seelen eigen ist, die zwar keinen Raum einnehmen, aber doch immer an einem bestimmten ποῦ (Wo) sind; 3.) *praesentia impletiva,* wie sie Gott eigen ist. Damit haben wir freilich noch nicht annähernd eine Vorstellung von Gottes Allgegenwart. Wir können auch eine solche nicht geben, so reichlich auch die Schrift von der Allgegenwart Gottes Zeugnis gibt (Ps. 139, 7—10; 1. Kön. 8, 27; Jer. 23, 24; Amos 9, 2; Apg. 7, 48; 17, 24). Wir können eigentlich nur die falschen Vorstellungen abwehren.

1. Die Allgegenwart darf nicht gedacht werden als unendliche Ausdehnung des göttlichen Wesens durch das Universum, sondern nur als rein geistige, nicht nach Art der Körper raumerfüllende Gegenwart. Dagegen spricht z. B. 1. Kön. 8, 27; 2. Chron. 2, 6; 6, 18.

Es ist gewiß ganz richtig, daß die *omnipraesentia* als solche schlechthin auf die *spiritualitas* Gottes sich gründet. Aber dies kann auch in einer nicht ganz einwandsfreien Weise verstanden werden, wie z. B. von Aug. Hahn[1]: „Unermeßlichkeit *(immensitas)* und Allgegenwart *(omnipraesentia)* kann aber nur einem geistigen Wesen zugeschrieben werden, teils, weil nur ein Geist, der ohne eines Organs seiner Wirksamkeit zu bedürfen, durch seinen allmächtigen Willen alles zu vollbringen vermag, überallhin und jederzeit wirken kann; teils, weil ein Körper, auch der vollkommenste, nicht gedacht werden kann anders als in einem Raum beschlossen, also beschränkt."

Gegen diese Erklärung ist der Einwand zu erheben, daß der Schluß derselben die schriftmäßige lutherische Christologie (Allgegenwart des Leibes Christi) aufhebt. Aber abgesehen von dieser Beziehung auf die Christologie ist es gewiß, daß von Gott wegen der *spiritualitas* auch die *illocalitas*, Unräumlichkeit, und die *immensitas*, die Ungemessenheit und Unermeßlichkeit, auszusagen ist, wie auch *incorporeitas*, Unkörperlichkeit, und *invisibilitas* (Röm. 1, 20). Das Körperliche ist begrenzt und also meßbar und nimmt Raum ein, begrenzt also auch den Raum, so daß ohne Widerspruch auch von einem unendlich ausgedehnten Raum nicht wie von Philippi[2] geredet werden kann. Aber wir lassen auch die Spekulation nicht insofern Lehre produzieren, als wir aus der *spiritualitas* wollten die *omnipraesentia* entwickeln, wie etwa Philippi[3], beides identifizierend sagt: „Unräumlichkeit oder Allgegenwart." Denn die Unabhängigkeit vom Raum folgt freilich sofort aus der Unräumlichkeit, aber nicht ebenso die Allgegenwart als das Durchdringen des Universums und jedes Punktes darin. Aber die Schrift beschreibt uns die Allgegenwart Gottes nach beiden

---

[1] Lehrbuch des christlichen Glaubens, II. S. 248.
[2] Glaubenslehre, B. 2, S. 41.
[3] A. a. O., S. 41.

Beziehungen, sowohl als die Unabhängigkeit vom Raum, Jes. 66, 1: „Was ist's denn für ein Haus, das ihr mir bauen wollt? oder welches ist die Stätte, da ich ruhen soll?" und wiederum als die alles Durchdringende, Jer. 23, 23. 24, wo Gott erklärt, daß er nicht ein Gott sei, der von irgend etwas fern ist, sondern der alles erfüllt.

Nach Jer. 23, 23 machen unsere Dogmatiker, z. B. Calov, Quenstedt, die Bestimmungen über die *omnipraesentia,* daß sie in der *indistantia* ἀδιαστασία, wie in der *adessentia,* συνουσία, bestehe. Weiter auch machen sie die Bestimmung, daß Gott durch seine Allgegenwart aller Kreatur nicht nur *substantiae propinquitate,* sondern auch *efficacia et operatione* gegenwärtig sei. So Calov.[4] Von vornherein setzen unsere Dogmatiker die *omnipraesentia* unter die transitiven Eigenschaften. So z. B. Calov:[5] *Omnipraesentia Dei est attributum respectivum,* d. h. eine transitive, relative Eigenschaft. So auch Quenstedt.[6] Er sagt, es sei ein *consequens immediatum immensitatis,* und das sei die *potentia Dei,* überall *illocaliter* gegenwärtig sein zu können; und es sei ein *consequens remotum,* und das sei eben die *omnipraesentia* oder die *adessentia actualis respectu creaturarum.* Aber wir möchten uns kaum so ausdrücken, wie Quenstedt bei der angegebenen Stelle in seiner Nota tut, indem er sagt: *Differt itaque immensitas ab omnipraesentia; illa est attributum absolutum, haec respectivum ... cum non solum essentiae divinae propinquitatem, sive adessentiam Dei ad creaturas, sed etiam operationem quandam seu operosum dominium importet; illa aeterna est, haec nequaquam, sed cum creaturis coepit.* Auch Calov legt in Tomus II. an verschiedenen Stellen den Unterschied zwischen *immensitas* und *omnipraesentia* vor. Er definiert[7] die *immensitas* als die *ubietas interminabilis, qua Deus non potest non essentia sua ubique esse.* Dann sagt er, daß man die *ubietas* auch als *ubiquitas,* wonach Gott nirgends ausgeschlossen, aber auch nicht eingeschlossen sei (wie die Alten sagten, daß Gott sei *ubique,* aber auch *nusquam),* bezeichne und die *ubiquitas* auch wieder als *omnipraesentia;* aber, wenn man genau wollte lehren, könne

---

[4] *Systema, tom. II, p. 612, 613.*
[5] *Systema, tom. II, cap. XII, p. 612.*
[6] *Theol. did. pol., I, cap. VIII, sect. I, thes. XXIX, p. 288.*
[7] *Systema, tom. II, cap. VIII, p. 380.*

man *immensitas* und *ubiquitas* von der *omnipraesentia* unterscheiden. Er setzt dann auch die *immensitas* als Grund der Möglichkeit und Notwendigkeit der *omnipraesentia* und unterscheidet dann so, daß die *immensitas (ubiquitas)* sei *attributum essentiale, absolutum* und die *omnipraesentia attributum extrinsecum* und *relativum;* daß ferner die *immensitas* sei ἀνενέργητος *non operans*, aber die *omnipraesentia* sei ἐνεργητική *operosa*, sei keine bloße *adessentia otiosa,* sondern schließe sofort *operationem* und *dominium* an der Kreatur ein. Auch[8] gibt er ähnlich den Unterschied und setzt noch hinzu, die *omnipraesentia* beziehe sich nur auf die Kreatur, aber die *immensitas* erstrecke sich weiter *in infinitum, ad spatia etiam imaginaria, ut vocantur.*

Auch gegen diese letzte Unterscheidung ließe sich schon sagen, daß dabei bereits etwas vergessen wird, nämlich daß die *omnipraesentia* dem Kerne ihres Wesens nach nicht bloß in der *immensitas* als Anlage ewig in Gott vorhanden sein muß, und sie kann dann sehr wohl gedacht werden als das gegenseitige, wesentliche Durchdringen der drei Personen. Aber noch mehr vergißt dies Quenstedt in seiner Erklärung, daß die *omnipraesentia cum creatura coepit.* Wie kann *coepit* von irgendeiner Eigenschaft des ewigen Wesens Gottes ausgesagt werden!

2. Obgleich Gott allgegenwärtig ist, so wird er doch nirgends eingeschlossen, wogegen auch die eben zitierten Stellen sich richten, sondern Gott umfaßt und schließt alles ein durch seine Gegenwart. Es widerspricht der richtigen Fassung der *omnipraesentia* als *illocalis, immaterialis,* geistig, der *spiritualitas* entsprechend, daß Gott irgendwie Körperlichkeit, welche Raum einnimmt, beigelegt werde.

Dem Heidentum, auch dem gebildeten, ist die reine Geistigkeit ohne Körperlichkeit und körperliche Organe des Wirkens ganz undenkbar. Cicero[9] gibt dies zu erkennen durch seine Erklärung: *Aperta simplexque mens, nulla re adjuncta, qua sentire possit, fugere intelligentiae nostrae vim et notionem videtur.*

Was die Lehrer der christlichen Kirche von alters her

---

[8] *L. c., cap. XII, p. 613.*

[9] *De natura Deorum, I, XI.*

betrifft, so können die etwas anstößigen Auslassungen mancher derselben wohl zurechtgelegt werden durch die Voraussetzung, daß sie wohl zwischen *materia, corpus* einerseits und *substantia* anderseits nicht ausdrücklichen Unterschied gemacht und mit ersterem eigentlich nur das letztere, also Substanz gemeint haben. So mag es wohl bei Tertullian sein, der, da[10] sagt: *Omne quod est, corpus est sui generis, nihil est incorporale, nisi quod non est.* Derselbe sagt auch anderorts:[11] *Quis negabit, Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.* Namentlich diese letztere Stelle legt die obige Voraussetzung nahe für Tertullian, der überhaupt im dogmatischen Ausdruck etwas unbeholfen ist. Doch wird die Voraussetzung nicht auf andere Kirchenlehrer Anwendung finden können, z. B. nicht auf Melito von Sardes, der eine besondere, aber nicht mehr vorhandene Schrift, περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ, über die Körperlichkeit Gottes schrieb; auch nicht auf Theophilus von Antiochia[12] und Arnobius,[13] die Gott als den Raum aller Dinge, als τόπος τῶν ὅλων bezeichneten, denn diese heben nicht in gleicher Weise die *spiritualitas* hervor wie Tertullian.

In den neueren Zeiten schrieb auch der Philosoph Thomas Hobbes in seinem Leviathan[14] Gott einen Körper zu, worüber ihn verschiedene englische Theologen, z. B. Parker, Cudworth und andere anklagten und bekämpften, worin er aber auch Verteidiger fand, z. B. in dem hallischen Professor Gundling, welcher beweisen wollte, daß Hobbes unter *corpus* nur Realität verstehe. Hierüber kann man Weiteres finden in der überhaupt instruktiven Geschichte der Eigenschaften bei Gerhard.[15]

3. Da die Allgegenwart ja auch Gottes Wesen ist, so ist Gott überall ganz nach seiner Majestät gegenwärtig und wiederum doch nur einmal im ganzen Universum. Es darf daher die Allgegenwart nicht irgendwie als eine unendliche Vervielfältigung

[10] *De carne Christi, cap. XI.*
[11] *Adv. Praxeam, cap. VII, p. 639.*
[12] *Ad Antolycum, II, 3.*
[13] *Adv. gentes, I 17.*
[14] *Cap. III, p. 360.*
[15] *Loci, appendix, tom. I, p. 159 sqs.*

des göttlichen Wesens gedacht werden. Dagegen spräche Jer. 23, 24: „Bin ich's nicht, der Himmel und Erde füllet? spricht der Herr." Das eine göttliche Ich erfüllt das ganze Universum. Gerhard[16] sagt von der *immensitas* oder *omnipraesentia*: *Est praesentia illocalis, impartibilis, rationi nostrae incomprehensibilis, efficax et operosa, omnia instar minutissimi puncti in se continens.* Ganz ausdrücklich verwirft er den Gedanken an die Fassung der Allgegenwart als eine Vervielfältigung des Wesens Gottes:[17] *Quod Deus ubique praesens sit non per essentiae suae multiplicationem, est enim* ὅλως ὅλον τι, *ens simplicissimum, ac proinde ubicunque est, totus est.* Auch als Teilung des Wesens sei die Allgegenwart nicht zu denken, *ubicunque totus est.*

Es ist nun bisher ganz im allgemeinen von der Allgegenwart Gottes die Rede gewesen, und sie ist bereits als Allgegenwart der Substanz Gottes beschrieben worden. Da ist die Frage aufgeworfen worden, ob nun diese allgemeine Allgegenwart, nach welcher doch Gott *indistanter,* gleichsam ohne irgendwelchen Zwischenraum der Kreatur nahe sei, eine etwaige nähere Gegenwart unmöglich mache oder nicht. Es ist dies, mit anderen Worten, die Frage nach der Unterscheidung der Machtgegenwart allgemein im Universum, der Gnadengegenwart in der Kirche und der Herrlichkeitsgegenwart in der Gemeinde der Seligen, die allerdings näher in die Lehren von der Weltregierung, von Christi Werk und von der Heilsordnung gehört, aber doch nicht völlig dahin zu verweisen (wie Philippi[18] tut), sondern bis zu einem gewissen Grade hier zu behandeln ist.

Eine von der *omnipraesentia generalis* verschiedene *omnipraesentia specialis* wird vielfach von den Dogmatikern aufgeführt; aber der Unterschied wird von den meisten nicht als nähere wesenhafte Gegenwart, sondern als ein verschiedenes Wirken des schon gegenwärtigen Gottes gefaßt. Aber andere fassen den Unterschied anders. So lehrte der gießener Theolog Justus Feuerborn in seiner berühmten Schrift, Κενωσιγραφία auf Grund von Joh. 14, 23, daß Gott bei den Gläu-

---

[16] *Loci, tom. III, loc. II, § CLXXII, p. 122.*
[17] *Loci, l. c., § CLXXII, p. 122, 3.*
[18] Glaubenslehre, B. 2, S. 47.

bigen wohne durch eine *peculiaris approximatio substantiae divinae ad substantiam fidelium.* Ihm traten die kursächsischen Theologen bei, wie Calov[19] und Quenstedt,[20] ferner die leipziger Theologen Hülsemann[21] und Schertzer.[22] Aber eine große Anzahl erklärte sich auch früher schon gegen die von Feuerborn vorgetragene Meinung. Unter diesen führen A. Hahn[23] und Philippi[24] besonders den Theologen Theod. Thummius an. Dies beruht aber wohl auf einer Verwechslung mit einer anderen Streitfrage, da weder Walch[25] in seiner sehr sorgfältigen Geschichte ihn erwähnt, noch Baier[26] in seiner gleichfalls ausführlichen Erklärung über diesen Streitpunkt. Aber allerdings führten württembergische Theologen, wie Brentius, Lucas Osiander u. and., diese Lehre von der *approximatio peculiaris* nicht. Gerhard steht, wie öfter, vermittelnd, d. h., er hält die erstere Lehrform,[27] verwirft aber die andere nicht entschieden, erwähnt sie auch in der *Harmonia evangelistarum* nicht.[28] Viel schneidiger steht Baier und vor ihm Musäus, was sich daraus erklärt, daß im Streit gegen Calixtus, der erstere Lehrform hat, nun die Wittenberger scharf gegen die Jenenser auftraten. Die Theologen, welche Baier an der genannten Stelle als Zeugen für die Jenenser anführt, also Brentius, Luk. Osiander, Selnecker, Aeg. Hunnius, Balduinus, sind nicht Zeugen in dem Sinne, als ob sie die Lehrform von Feuerborn usw. widerlegten, sondern nur, sofern sie von derselben nichts sagen und ohne Beziehung eben die *praesentia specialis* bei den Gläubigen als nur durch die besondere Wirkungsweise von der *generalis* verschieden darstellen. Wenn, sagt Balduin zu Eph. 4, 30, der Heilige Geist

---

[19] *Systema, tom. X, p.* 509.
[20] *De unione mystica, thes. XV.*
[21] Calixt. Gewissenswurm, Kap. 7.
[22] *Breviar. Huelsemanni, cap. II, thes. 26, p. 145.*
[23] Lehrbuch d. christl. Glaubens, I, S. 250.
[24] Glaubenslehre, B. 2, S. 47
[25] Streitigk. innerh. der luth. K., B. 3, Kap. 5, § 26.
[26] *Compendium, I, cap. I, § 12.*
[27] *Loci, tom. I.*
[28] Walch, a. a. O., S. 134.

von einem Menschen weicht, so weicht er von demselben nicht *substantia,* weder ganz noch teilweise, sondern nur so, daß er ihn der Gnade, des Trostes, der Hilfe beraubt. Und Gerhard[29] sagt allerdings: *Discrimen multiplicis praesentiae in sola effectuum diversitate consistit.*

Doch die Hauptsache bleibt die Stellungnahme der beiden Parteien und ihre Begründung.

Die Jenenser sagen, daß durch die Fassung der Gnadengegenwart als *approximatio essentialis* die Allgegenwart überhaupt verletzt würde, weil eine größere Näherung doch irgendeine vorherige *distantia* zwischen Gott und Kreatur voraussetze. Auch wüßten die Wittenberger, welche ja selber die *praesentia generalis* im vollen Sinne festhielten, nun nicht zu sagen, worin der wesentliche Unterschied zwischen der *praesentia generalis* und *specialis* eigentlich bestehen sollte.

Die Wittenberger gründen sich auf die Schrift, die (Joh. 14, 23; 1. Kor. 3, 16; 2. Kor. 6, 16) davon rede, daß Gott zu den Gläubigen komme und sie zu seiner Wohnung und Tempel mache, welche Stellen nicht symbolisch gefaßt werden könnten, wie die Jenenser es wollten. Sie verständen auch nicht, wie die Jenenser von ihnen behaupteten,[30] Joh. 14, 23 so, daß Gott schon im Glauben den Seinen nahe wäre und dann noch zu ihnen komme zu einer noch innigeren Nähe, sondern daß er den Menschen, sobald sie glauben, auch sofort nahe komme in besonderer Weise, so daß Glaube und Einwohnen Gottes zeitlich zusammenfallen. Sie führen auch für sich die Gegenwart des λόγος bei der menschlichen Natur Christi an, denn er sei derselben gegenwärtig in allgemeiner Gegenwart, aber doch unzweifelhaft auch in einer besonderen, die nicht in bloßen Worten besteht.

Wie ist nun die ganze Bewegung zu beurteilen? Man muß zugeben, daß der Streit nicht eine wirkliche Glaubensdifferenz zu bedeuten hat, da auf beiden Seiten die Grundlehren festgehalten werden, sondern nur eine Differenz in der Lehrdarstellung und deren exegetischer Begründung. Es ist die Stellung der Wittenberger, die auch fast symbolisch wurde durch die *Decisio Saxonica,*

---

[29] *Loci, tom. I, loc. III, § CXIX, p. 129.*
[30] Walch, a. a. O., S. 143, 7.

1624, derjenigen der Jenenser vorzuziehen, denn so viel es scheinbar für sich hat, wenn die Jenenser in der *approximatio* eine Verletzung der *indistantia* der Allgegenwart finden, so gewiß ist es, daß, wenn man das Kommen zu den Gläubigen nur von der besonderen Wirksamkeit der Gnade erklärt, dann der über alles wichtige Grundsatz vergessen wird, daß Wirkungen Gottes, z. B. seiner Gnade, doch nie von seiner essentiellen Gegenwart zu trennen sind, daß mithin besondere Wirkung der Gnade auch besondere Gegenwart bedeutet. Es nimmt für die Wittenberger ein, daß sie nicht so schnell mit symbolischen Erklärungen der Schrift bei der Hand sind. Die Wittenberger hätten vielleicht eine entsprechendere Form für ihren Lehrtropus finden können, indem sie anstatt des Begriffs der größeren Annäherung den Begriff der innigeren Berührung wählten. Gott ist gewiß aller Kreatur *indistanter* nahe, und insofern kann er nicht näher kommen; aber wir sagen, freilich auch nicht mit einem adäquaten Ausdruck, es berührt sich Gottes Wesen nicht mit aller Kreatur sofort nach der ganzen Fülle seines Wesens, zumal seines seligen Wesens, so, daß in der Weise mit gutem Recht von einer *approximatio essentiae divinae* bei den Gläubigen geredet werden kann.

Was das Ende dieser theologischen Bewegung betrifft, so stimmt die Mitteilung von A. Hahn,[31] daß nach dem Beispiel von Gerhard allmählich die norddeutschen Theologen den Jenensern beigestimmt hätten, nicht mit dem dauernden Ansehen der *Decisio*, und daß doch Leute wie Schertzer den wittenberger Typus beständig verteidigten. Daß der Streit erlosch, erklärt sich aus den Kriegswirren der Zeit.

Wir kommen nun zur Antithese. Es gibt zwei Hauptirrtümer gegenüber der rechten Lehre von der Allgegenwart Gottes.

1. Der eine ist der Pantheismus. Derselbe läßt Gott im Universum gegenwärtig sein; aber so, daß dieses selbst eine Entfaltung und Entwicklung Gottes ist. Geschichtlich ist dieser Irrtum ja vielfach und vielgestaltig aufgetreten. Wir finden ihn bei Servet:[32] *Deum in lapide esse vere et proprie*

[31] Lehrb. d. christl. Gl., B. 1, S. 250.
[32] *Epist. VI ad Calvinum.*

lapidem, et in trunco truncum, et sic in aliis. So auch bei Bened. Spinoza, der nur eine Substanz setzt, welche mit den beiden unendlichen Attributen *(modi)* des Denkens und des Seins begabt ist, und aus der in modifizierter Weise die endlichen Dinge *(entia)* hervorgehen, nämlich die Seelen durch die Modifikation des Denkens, die Körper durch die Modifikation der Ausdehnung. Ganz richtig sagt schon Gerhard,[33] daß Spinoza eine von der Welt verschiedene Substanz leugne, also Atheismus lehre, oder, wie man seinen Atheismus auch nenne, Pantheismus. Alles, was in der Welt ist, so stellt Siegm. J. Baumgarten den Spinozistischen Pantheismus dar, ist allein dadurch, daß die einzige Substanz sich selbst unendlich modifiziert, also gleichsam in unendlicher Weise sich zur Erscheinung bringt. So ist alles, was ist, nur die eine unendlich modifizierte Gestalt. Zumal auch bei den Neueren treffen wir den Pantheismus. So unter anderen bei Strauß, der sich folgendermaßen äußert: „Ebensowenig ist Gott eine Person neben und über anderen Personen; sondern er ist die ewige Bewegung des sich stets zum Subjekt machenden Allgemeinen, das erst im Subjekte zur Objektivität und wahrhaften Wirklichkeit kommt und somit das Subjekt in seinem abstrakten Fürsichsein aufhebt. Weil Gott an sich die ewige Persönlichkeit selbst ist, so hat er ewig das Andere seiner, die Natur, aus sich hervorgehen lassen, um ewig als selbstbewußter Geist in sich zurückzukehren. Oder, die Persönlichkeit Gottes muß nicht als Einzelpersönlichkeit, sondern als Allpersönlichkeit gedacht werden." (Glaubenslehre, I, S. 523.).

2. Der andere Irrtum ist der Deismus, welcher die wesentliche Gegenwart Gottes leugnet und nur eine Gegenwart durch Wissen, Willen und Wirken behauptet. Schon Cartesius nahm diese Stellung ein. Da nur endliche Wesen, führt er aus, Raum einnehmen, so kann der unendliche Gott nicht in der Welt sein, da er sonst ja irgendwo sein und einen Raum einnehmen müßte und so könne Gott nur *nuspiam et nullibi* sein.

Nun könnte zwar die Philosophie von Leibnitz zu ähnlichen Sätzen führen; allein, die sogenannten wolffi-

---

[33] *Loci, appendix, tom. I, p.* 160.

schen Theologen, also die, welche die von Wolff popularisierte Philosophie von Leibnitz zum Aufbau ihrer Dogmatik, namentlich in der Methode, brauchten, stehen in ihren größten Vertretern doch anders (dies gegen Hahn[34]). Der größte Systematiker dieser Richtung, nämlich Carpov,[34*] führt erst aus, daß Gott *per praesentiam operativam* allgegenwärtig, und dann,[35] daß er *per praesentiam substantialem* gegenwärtig sei. Hierauf sagt er: *Non potest fieri, quin Deus totus cuilibet enti praesens sit,* und nennt das Gegenteil abgeschmackt. Und der größte populäre Darsteller der Wolffischen Theologie, nämlich Siegm. J. Baumgarten, erklärt sich ebenso[36] mit den Worten: „Außer der Welt ist Gott, weil er nicht in die Grenzen der Welt eingeschränkt werden kann; in der Welt aber seines unmittelbaren Daseins (*adessentiae*) und Einflusses wegen."

In guter Weise zeigt hier Baumgarten gleich die Unverständigkeit des deistischen Irrtums, sofern derselbe das Wirken, also Brauch der Macht, die ja Gottes Wesen selbst ist, doch getrennt vom Wesen denken will.

Auch die Rationalisten und Supranaturalisten stellen die substantielle Gegenwart beiseite; denn es sagt z. B. Reinhard[37]: „Gegenwärtig nennt man nämlich den, der irgendwo unmittelbar wirken kann." Ferner:[38] „Die Gegenwart Gottes ist nicht einerlei mit seiner Unermeßlichkeit; denn durch diese denkt man Gott nur als überall existierend; durch jene hingegen als überall wirkend." Und dann lobt er die Sozinianer, welche bereits die *indistantia* aus der Gegenwart fortgelassen hätten. Derartige Spekulationen dünkten den Rationalisten und Supranaturalisten überflüssig.

Ein gutes Bild dieses Irrtums noch aus der Zeit der lutherischen Orthodoxie gibt der reformierte Theologe Vorstius (1611 Prof. in Leyden, gest. 1622 zu Töningen in Schleswig). Er sagt in seinem Buch, De *Deo et attributis divinis (p. 233): Nusquam scriptum legimus, Deum substantiam simpliciter im-*

---

[34] Lehrb. d. christl. Gl., 1, S. 251.
[34*] *Theol. rev.*, § *763.*
[35] *L. c.*, § 764.
[36] Glaubenslehre, § 9, S. 323.
[37] Dogmatik, S. 120, 4.
[38] A. a. O, S. 121, 5

mensam et totam reipsa in omnibus locis praesentem esse, imo non pauca, quae contrarium sensum habere videntur, passim occurrunt. Unde jam patet, ex scripturis immensitatem aut ubiquitatem essentiae divinae solide probari non posse. Weiter:[39] *Verum quidem est, Deum omnia in omnibus operari; non tamen sequitur, Deum immediate illic sua substantia adesse, ubicunque operatur, quia per causas medias sive physicas, sive hyperphysicas operari potest, ut rex aliquis per suos ministros.* Ferner:[40] *Substantialiter in illo altissimo coelo tanquam in solio aut palatio suo residet, sic tamen, ut virtualiter etiam* κατ' ἐνέργειαν *suam in terra versetur.* Sodann:[41] *Mirum videtur esse paradoxum, Deum sic omnis quantitatis expertem esse, ut totus substantialiter sit in re qualibet, etiam minima.* Endlich:[42] *Sane de loco et locali praesentia, quin Deo vere et recte attribui possit, minime dubitandum videtur.* Vorstius verteidigte seine Irrtümer sehr energisch in seiner *Exegesis apologetica.* Das Interesse, welches bei der Aufstellung derselben leitend war, ist ja auch überaus gewichtig. G e r h a r d deckt es mit den Worten: *Quae omnia eo spectant, ut mysterium unionis personalis duarum in Christo naturarum negetur.*[43] Denn indem die K a l v i n i s t e n die *omnipraesentia* als ausschließlich *virtualis* darstellten, so nahmen sie davon den Beweis, daß der Leiblichkeit als einer wahren die *omnipraesentia* nimmermehr zukommen könne.

Gegen den deistischen Irrtum, der später auch ohne Bezug auf die Christologie auftrat, behaupten unsere Theologen einmütig nicht nur die o p e r a t i v e, sondern auch die s u b s t a n t i e l l e G e g e n w a r t Gottes im Universum. So sagt L u t h e r sehr schön schon in der Predigt am Tage Stephani über Matth. 23, 34—39:[44] „Der Himmel ist mein Stuhl, die Erde der Schemel meiner Füsse. Was untersteht ihr euch denn, Gott in euren Tempel zu fassen? Seht den Himmel an gegen euren Tempel; wollt ihr den in ein so enges Haus

---

[39] *L. c., p. 235.*
[40] *L. c., p. 233.*
[41] *L. c., p.* 240.
[42] *L. c., p.* 239.
[43] *Loci, tom. III, loc. II, § CLXXVI, p. 126.*
[44] Leipz. Ausg., B. XIV, 510.

fassen, der über den Himmel hinausreichet......und hat so lange Schenkel, daß er mit den Füssen die Erde anrühret?" Ganz herrlich aber sagt Luther im „Sermon vom Sakrament," 1526:[45] „Die Schrift aber lehret uns, daß Gottes rechte Hand nicht sei ein sonderlich Ort, da ein Leib solle oder möge sein als auf einem güldenen Stuhl, sondern sei die allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgend sein kann und doch an allen Orten sein muß. Nirgend kann sie an einigen Orten sein (spreche ich), denn wo sie irgend an etlichen Orten wäre, so müßte sie daselbst begreiflich und beschlossen sein; wie alles dasjenige, so an einem Orte ist, muß an demselbigen Ort beschlossen und abgemessen sein, also daß es dieweil an keinem andern Orte sein kann. Die göttliche Gewalt aber mag und kann nicht also beschlossen sein. Wiederum muß sie an allen Orten wesentlich und gegenwärtig sein, auch in dem geringsten Baum und Blatt. Ursach ist die: Denn Gott ist es, der alle Dinge schafft, wirkt und erhält durch sein allmächtige Gewalt und rechte Hand, wie unser Glaube bekennt. Denn er schickt keine Amtleute oder Engel aus, wann er etwas schaffet oder erhält, sondern solches alles ist seiner göttlichen Gewalt selbst eigen Werk. Soll er es aber schaffen und erhalten, so muß er daselbst sein und seine Kreatur sowohl im Allerinwendigsten als im Allerauswendigsten machen und erhalten. Darum muß er ja in einer jeglichen Kreatur in ihrem Allerinwendigsten, Auswendigsten, um und um, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten selbst da sein, daß nichts Gegenwärtiges noch Innerliches sein kann in allen Kreaturen, denn Gott selbst mit seiner Gewalt. Denn er ist's, der die Haut machet; er ist's, der auch die Gebeine machet; er ist's, der die Haare auf dem Haupt machet; er ist's, der auch das Mark in den Gebeinen machet; er ist's, der ein jeglich Stücklein am Haar machet; er ist's, der ein jeglich Stücklein am Mark macht; er muß ja alles machen, beide Stück und Ganzes. So muß je seine Hand da sein, die es mache, das kann nicht fehlen." Gerhard:[46] *Haec immensitas et essentialis Dei omnipraesentia ita intelligenda est: Quod Deus non tantum*

---

[45] B. XIX, 403.

[46] *Loci, tom. III,* § *CLXXII, p. 122.*

virtute et efficacia, nec tantum visione et scientia, sed etiam tota et individua sua essentia sit omnibus rebus praesens, neque enim tantum potentia et scientia, sed etiam essentia est immensus et infinitus. Wäre Gott nur nach dem Willen, Wissen und Wirken, nicht nach der Substanz und Wesen, dem Universum gegenwärtig, so wäre das Universum eine Grenze seines Wesens und Gott selbst wäre nicht mehr der Unendliche. Und, wie es ja Luther so herrlich ausführt, es ist eben Wirken Gottes ohne Gegenwart Gottes nicht denkbar.

II. Ordnung.

Die Eigenschaften des Wissens.

---

§ 14.

Die Allwissenheit Gottes.

(*Omniscientia Dei.*)

LEHRSATZ.

Die Allwissenheit Gottes ist das vollkommene Wissen nach Inhalt und Beschaffenheit, insofern es nach dem Inhalt ihn selbst und das gesamte Universum und nach der Beschaffenheit alles und alle Zeiten in intuitiver, ewiger, unfehlbarer Weise umfasst.

Anmerkung:—Gott weiß alle Dinge (Spr. 15, 3; Hiob 28, 24; Apg. 15, 18; Joh. 16, 30; 21, 17), und zwar jedes einzelne (Ps. 139, 1; Matth. 10, 29. 30), nach allen einzelnen Umständen (Ps. 139, 2. 3), auch das Verborgenste und Geheimste (Matth. 6, 4; Ps. 139, 7—12; Jer. 23, 24; Joh. 21, 15—17), das Vergangene (Hiob 34, 21; Ps. 94, 7—9), das Gegenwärtige (Hiob 10, 14), das Zukünftige (1. Sam. 2, 3; 23, 12; Ps. 139, 5; Jes. 41, 22), auch die freien Handlungen der Menschen (2. Mose 3, 19; 4, 14; Jes. 41, 22—26; Ps. 139, 2. 16; Apg. 26, 17; Gal. 1, 13—15), sowohl das, was nicht Wirklichkeit geworden oder werden

wird, aber unter andern Umständen geworden sein würde (1. Sam. 23, 10—13; Jer. 38, 17—23; Matth. 11, 21. 23), als auch das Mögliche wie dessen Grenze, das Unmögliche, wobei daran zu denken, daß diese Eigenschaft des Möglichen eigentlich nur anthropopathisch Gottes Wissen beigelegt wird in Anbetracht des unendlichen Wesens Gottes. Es steht alles als mit einem Blick vollkommen umfaßt vor Gottes Augen (Apg. 15, 18). Nicht also sukzessiv und diskursiv wie wir erkennt und weiß Gott.

Ähnlich wie in der Thesis definieren unsere Theologen. Sie stellen aber der *scientia* Gottes voraus den *intellectus* Gottes, wonach er *tum se ipsum, tum alia quaecunque extra se uno, aeterno ac simplicissimo actu perfectissime ac plenissime introspicit et cognoscit;* aber es ist eben darunter nicht eine Eigenschaft Gottes, sondern sein Wesen selbst als erkennendes verstanden. So Calov.[1] Der Intellekt ist auch nicht gleichsam wie bei uns die Fähigkeit zu erkennen, sondern das Erkennen und Wissen gleich selbst. Die ganze Bestimmung ist also darauf gerichtet, unvollkommene Vorstellungen von Gottes geistigem Wesen abzuwehren, namentlich, daß es bei Gott irgendein Zunehmen des Wissens geben könne. Vergleiche hier Jes. 40, 13; Röm. 11, 34. Das Wissen, *scientia,* wird dann angemessen der aus den Schriftstellen sich ergebenden Lehre definiert. So von Calov:[2] *Scientia Dei credenda est vere immensa atque infinita, vi cujus Deus omnia uno intuitu ab aeterno scit, quae sunt, fuerunt, aut futura, respectu nostri, sunt.* Derselbe:[3] *Omniscientia Dei est, qua Deus omnia scit, quaecunque fuerunt, sunt et erunt, ut et quae esse et non esse possunt. Quod ad modum scientiae, Deus videt novitque omnia scientia infinita et immutabili, non in tempore demum, sed ab aeterno; non discursive aut sucessive, sed uno simplici et aeterno intelligendi actu.* Ebenso definiert Calov[4] auch im *Systema.* Joh. König:[4*] *Omniscientia Dei est, qua ipse uno simplici et aeterno intelligendi actu omnia scit, quaecunque fuerunt, sunt, erunt, aut esse*

---

[1] *Systema, tom. II, p. 437.*
[2] *Apodix., § 12, p. 77.*
[3] *Theol. pos., § 196.*
[4] *Tom. II, p. 494.*
[4*] *Theol. pos., § 61.*

ulla ratione possunt. Ps. CXXXIX, 1. 2; Heb. IV, 13. Fast gleichlautend definiert Quenstedt[5] mit dem Zusatz: *Nec tantum absolute, sed etiam conditionate futura, sive possibilia. Ps. 139, 1. 2; Heb. 4, 13;* 1. *Reg. 8, 39; Prov. 15, 3.*

Obschon nun Gottes Wissen wesentlich ein und dasselbe ist, so kann es nach den Objekten, insofern diese einmal notwendig, sodann wirklich und möglich sind, unterschieden werden. Eine solche Unterscheidung ist die in *scientia necessaria (absoluta, abstracta, naturalis, scientia simplicis intelligentiae)* und *scientia libera (relativa, scientia visionis).* Die erste ist das Wissen Gottes von sich selbst, das absolute Selbstbewußtsein. Es kommt hier unter den relativen Eigenschaften insofern mit in Betracht, weil in dem Wissen Gottes von sich selbst und seinem unendlichen Wesen auch das Wissen aller möglichen Dinge eingeschlossen ist, gleichgültig, ob dieselben jemals in Erscheinung treten oder nicht.

Unsere orthodoxen Dogmatiker schließen ganz richtig in die *scientia necessaria* sofort die möglichen Dinge ein. Gerhard:[6] *In scientiam naturalem seu necessariam, liberam et mediam. Scientia Dei naturalis est, qua se ipsum atque omnia possibilia novit.* So führt es auch Calov[7] wörtlich aus. Dies ist ganz richtig, weil das Bewußtsein Gottes von sich selbst doch das Bewußtsein seiner unendlichen Ursächlichkeit, also auch der *omnia possibilia,* einschließen muß. Philippi läßt aber diese Bestimmung fort,[8] obschon sich dafür bei ihm keine bestimmte Intention kundgibt; dagegen führt sie Dorner[9] an; aber um sofort wieder den bekannten Irrtum, daß Gott in gewisser Sukzessivität die Welt der Wirklichkeit in ihrer Entwicklung begleite und dieselbe nicht nur in einem gewissen ewig gleichen Wissen umfasse, zu erhärten. Die göttliche Selbstanschauung umfaßt, so sagt er, alles nach der Möglichkeit, aber nicht alles Mögliche nach der Wirklichkeit. Wenn Gottes Wissen ein wahres sein solle, so müsse in demselben auch eine Bewegung

---

[5] *Theol. did. pol., cap. VIII, sect. I, thes. XXV.*
[6] *Loci, tom. III, loc. II, § CCXLIV, p. 179.*
[7] *Systema, II, p. 497.*
[8] Glaubenslehre, B. 2, S. 67.
[9] Glaubenslehre I. S. 313.

(also Sukzessivität) sein, weil in den wirklichen Dingen der Welt doch Bewegung sei.[10] Nur wehrt er das ab, daß etwas Unvorhergesehenes Gott begegne, oder daß Gott, uns ähnlich, durch die Dinge einen Eindruck bekomme und, gleichsam leidentlich sich verhaltend, zu Erkenntnis und Wissen komme. Dann sagt er wieder,[11] es könne doch nichts wirklich werden, was Gott nicht in seiner Selbstanschauung *(scientia necessaria)* als möglich gesetzt hätte. Man sieht aus diesen Zurechtstellungen, daß man wohl psychologisch und logisch solche Unterschiede machen kann, aber nicht angesichts des Wesens des absoluten Gottesbewußtseins, oder des Wissens Gottes von sich selbst. Denn wenn dieses in ewiger Art einschließt, was Gott tun kann *(omnia possibilia)*, so doch auch das, was er wirklich tut; denn das Selbstbewußtsein Gottes schließt wie das Wissen, so doch auch den Willen ein. Der Terminus der *scientia libera* ist doch nur *docendi causa* aufgestellt, nicht als ob wirklich Gottes Wissen sich so klassifizierte.

Manche Dogmatiker haben für das Wissen Gottes von dem bloß Möglichen einen besonderen Terminus. Sie nennen es nach Vorgang der Scholastiker *scientia futuribilium*, auch *scientia hypothetica*, oder *scientia de futuro conditionato*, oder auch *scientia media*. Letzterer Terminus daher, weil dieses Wissen Gottes von dem, was unter gewissen Bedingungen hätte geschehen können oder geschieht, mitteninne steht zwischen dem Wissen Gottes von sich selbst *(scientia necessaria)* und dem Wissen Gottes von den nach seinem freien Willen gesetzten Dingen *(scientia libera)*. Dies sind die wirklichen Dinge, welche Gott als konkret in vollkommenem Wissen anschaut (daher *scientia visionis)*.

Der Terminus der *scientia media* stammt eigentlich von dem Jesuiten Fonseca und wurde dann noch besonders ausgebildet durch den spanischen Jesuiten Molina (nicht zu verwechseln mit Molinos, gest. 1696, dem Stifter des Quietismus) in einer 1588 herausgegebenen Schrift über dieselbe, daher die Vertreter der *scientia media* den Namen Molinisten führen. Ihre erbitterten Gegner waren die Dominikaner.

---

[10] A. a. O., S. 316.
[11] A. a. O., S. 314.

Auch Thomas von Aquino vertritt die Verwerfung der *scientia media* und den Satz, daß Gott die *contingentia* auch erkenne in der Weise eines wirksamen Dekrets *(decreto efficaci)* oder als vorherbestimmt nach seinem Willen *(praedeterminatione voluntatis suae)*. Der Streit der Papisten kam[12] im Jahre 1588 vor den Papst Sixtus V. (1585—1590), der ihn so weit entschied, daß er beiden Parteien Schweigen auferlegte, was auch 1611 Clemens VIII. noch energischer tat. Recht papistisch, da es sich doch um ein nachher zu behandelndes Stück des Glaubens handelte!

Dieselbe Materie war später Gegenstand eines Streites zwischen Kalvinisten und Lutheranern. Sehr ausführlich behandelt Calov diese Materie in Tomus II. seines *Systema*, namentlich in den *quaestiones V, VII* und *VIII*, die er folgendermaßen stellt: *An detur scientia media in Deo? Utrum Deus omnia contingentia cognoscat in decreto efficaci vel praedeterminatione voluntatis suae? An Deus futura contingentia propter praesentialitatem realem in aeternitate, antequam fiant, cognoscat?* Zu dieser letzten Frage bemerkt er, daß es ein Widerspruch sei, daß Dinge als real erkannt werden vor ihrer Schöpfung.[13] Es ist in all diesen *quaestiones* ersichtlich derselbe Stoff, nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet.[14] Er führt in den verschiedenen *quaestiones* mancherlei Instanzen an, warum man notwendig die *scientia media (de futuro contingenti)* statuieren müsse. Z. B. die Schrift sage nichts von *praedeterminatio* der *contingentia;*[15] es würden durch die *praedeterminatio* überhaupt die *contingentia* aufgehoben und die ganze Frage, wie sich das Wissen Gottes zu den *contingentibus* verhalte, hinfällig gemacht.[16] Ferner, wenn die *praedeterminatio* auf die *contingentia* sich erstrecke, dann folge, daß der Mensch nie Besseres tun kann, als er tut, und nicht mehr Böses lassen kann, als er läßt; es folge eben Aufhebung der sittlichen Verantwortlich-

---

[12] Cf. Calov, *Systema, tom. II, p. 527.*

[13] *L. c., p. 552.*

[14] *L. c., p. 516—553.*

[15] *L. c., p. 532.*

[16] *L. c., p. 523.*

keit. Aber so absurd diese Folge sei, so absurd eben ihre Voraussetzung.[17]

Wenn unsere Theologen noch weiter das Wissen Gottes als *reminiscentia, scientia visionis* und *praescientia* unterscheiden, so wollen sie damit nur die Unendlichkeit und Vollkommenheit des göttlichen Wissens bezeichnen. Gottes Wissen ist ja an sich zeitlos. Ihm sind alle Dinge gleich bewußt (Apg. 15, 18).

Bei der Aufstellung der *scientia media* hatten also unsere Theologen ein ganz besonderes Interesse. Mit Hilfe derselben wollten sie die scheinbare Kollision zwischen göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit ausgleichen. Es scheint ja, als schlössen diese beiden einander aus. Hören nicht die menschlichen Handlungen auf, freie zu sein, wenn sie Gott vorher weiß? Oder, ist es nicht ein Widerspruch, daß eine menschliche Handlung nach der Allwissenheit Gottes nicht anders, nach der menschlichen Freiheit aber wohl anders geschehen konnte, als sie geschah? Es scheint dies gewiß recht einleuchtend; allein, die so gestellte Fassung der Kollision ist doch von vornherein eine solche, welche notwendig zu machende Unterscheidungen außer acht läßt. Prinzipiell kann eine Handlung nach menschlicher Freiheit immer anders geschehen, als sie wirklich geschieht, und dies behält prinzipiell und doktrinär auch nach dem Geschehen sein Recht. Allein sobald man in den Bereich der Tatsachen eintritt und eine Handlung menschlicher Freiheit, für die es an sich mancherlei Möglichkeiten gab, nun Wirklichkeit geworden ist, so ist eben angesichts dieser Wirklichkeit die Betrachtung, daß sie anders geschehen konnte, ganz belanglos. Wir haben nun mit einer Wirklichkeit zu rechnen, die eben als wirkliche feststeht. Und auf eine solche Wirklichkeit bezieht sich auch Gottes Wissen.

Wie auch dies Problem gelöst werden möge, so ist die Lösung falsch, wenn sie entweder die menschliche Freiheit oder das göttliche Wissen beschränkt. Im ersteren Falle fiele die Verantwortlichkeit des Menschen, im letzteren die Absolutheit Gottes. Sehr gut sagt davon schon Augustin:[18] *Atque ita,*

[17] *L. c., p. 535.*
[18] *De civit. Dei, cap. IX.*

qui omnium rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit. Quomodo ergo ordo causarum, qui praescienti Deo certus est, id efficit, ut nihil fit in nostra voluntate, cum in ipso causarum ordine magnum habeant locum nostrae voluntates?

Was nun falsche Lösungen dieses Problems betrifft, so ist die Ansicht der Sozinianer falsch, die ähnlich wie schon Cicero[19] erklären, daß Gott die freien Handlungen der Menschen erst nach ihrem Geschehen erfahre. Socin[20] erklärt, Gott wisse *omnia, quae sua natura scibilia sunt,* was aber in keiner Weise sei, das könne auch nicht gewußt werden. Gott wisse allerdings die *futura,* aber die *contingentia* seien nicht eher *futura,* die gewußt werden könnten, als bis sie geschehen. Dagegen setzten eben unsere Dogmatiker in der Definition den Satz, daß Gott wisse, was ist, nicht ist und nicht sein wird. Wie könnte bei einem Vorwissen, wie die Sozinianer den Begriff beschränken, Gott einen Weltplan zur Weltregierung haben?

Der sozinianischen Ansicht ist die von R. Rothe[21] ähnlich: „Gott hat einen Weltplan gemacht, aber nur in großen allgemeinen Umrissen, weil Gott nur die bedeutenden, wichtigen freien Entscheidungen des Menschen, nicht aber die in jeder unwichtigen Sache vorausweiß. Die Taten, die aus letzteren hervorgehen, erfaßt Gott erst nach dem Geschehen und ordnet sie dann in den Weltplan ein." Diese Ansicht läßt den Widerspruch gerade in bezug auf das Wichtige bestehen oder wenigstens unerklärt. Denn darum handelt es sich ja, wie die Entscheidungen des Menschen, wichtige und unwichtige, als freie bestehen können mit dem Vorwissen Gottes. Zudem was ist klein und unwichtig? Wir haben oft aus den unbedeutendsten Anfängen und Entscheidungen das Größte und Bedeutendste hervorgehen sehen. Weiter, es kann der christliche Glaube überhaupt nichts Zufälliges, außer Gottes Vorherwissen Liegendes, statuieren, es sei groß oder klein. Endlich fragt es sich, wonach denn das Wichtige, worauf sich Gottes Vor-

---

19 *De Divinat. II, de fato 14.*
20 *Praelect. theol., cap. VIII, p. 264.*
21 Ethik, I, § 42, S. 123.

herwissen erstreckt, von dem Unwichtigen, das von dem Vorherwissen Gottes ausgeschlossen bleibt, geschieden wird. Gott selbst kann die Scheidung doch nicht vornehmen, denn sonst müßte er ja auch die unbedeutenden Dinge vorherwissen, um entscheiden zu können. Es würde sich also die Theorie von selbst aufheben. So müßte ein anderer Geist, nicht Gott, die Scheidung vornehmen. Damit würde aber Gottes Absolutheit aufgehoben. Aber die Scheidung könnte ja nach einem immanenten Weltgesetz sich vollziehen. Dann dürfte dieses doch wieder nicht von Gott herstammen, und Gottes Absolutheit fiele wieder dahin.

Falsch, weil sie die menschliche Freiheit aufhebt, ist die kalvinistische Lösung, daß Gott die freien Handlungen, z. B. Adams Fall, voraussieht, weil er sie ja selbst prädeterminiert und verordnet hat. Hier ist der lästerliche Satz, daß Gott das Böse als solches wirkt, zuletzt unvermeidlich; ja, da doch eigentlich keine Mittelursachen wirken und vor allem keine mit Freiheit begabten Menschen, so ist die Weltentwicklung eigentlich nur Schein, nur ein von Gott in Szene gesetztes und ausgeführtes Schauspiel; mit anderen Worten, es geht zuletzt bei dieser Ansicht auf Pantheismus hinaus. Hierüber ist Weiteres zu finden bei Calov.[22]

Aus demselben Grunde, aus dem die kalvinistische Lösung falsch ist, ist die Lösung eines sonst diametral von Calvin verschiedenen Theologen falsch, nämlich die Ansicht von Bretschneider. Nach seiner Meinung ist die Kollision nur vorhanden, wenn man die Freiheit als zweiseitiges Vermögen, zu wollen oder nicht zu wollen, fasse. Man müsse sie als einseitiges Vermögen fassen, nämlich als das, sein Handeln durch Vorstellungen der Vernunft bestimmen zu lassen. Freiheit sei die Fähigkeit, nach Antrieben der Vernunft zu handeln.[23] Die Handlungen seien aber Resultate teils der Entwicklung und Übung dieser Kraft, teils der Verhältnisse, unter denen wir uns befinden. Darum könne Gott die Handlungen voraussehen. Allein: 1. Daß unsere Handlungen nicht

[22] *Systema, tom. II, p. 532—551.*
[23] Dogmatik, B. I, § 54, S. 499.

in solcher Weise notwendig bedingt sind, zeigt unser Gewissen, welches uns oft nach der Tat richtet und diese also als eine solche bezeichnet, welche auch anders geschehen konnte. 2. Wir lassen uns oft genug weder durch die richtigen Antriebe der Vernunft, noch auch durch die Verhältnisse bestimmen, somit kann auf beides eine Vorausberechnung der menschlichen Handlungen nicht gegründet werden. 3. Handelt aber der Mensch nur nach den Vernunftantrieben und nach den Verhältnissen, die beide Gott zuzuschreiben sind, so sind auch alle bösen Handlungen auf Gottes Rechnung zu stellen.

Aber läßt sich nicht eine Lösung finden, die weder Gottes Allwissenheit und so überhaupt sein Wesen antastet, noch die menschliche Freiheit und so zuletzt wieder Gottes Wesen antastet? Manche Theologen scheinen eben, weil sie immer die Antastung des göttlichen Wesens für unausbleiblich halten, auf eine Lösung zu verzichten. So Philippi[24] und ähnlich Rohnert.[25] Aber von altersher hat man bei klarem Bewußtsein von der Notwendigkeit, diese beiden Klippen, nämlich die Aufhebung des göttlichen Vorherwissens und der menschlichen Freiheit, zu vermeiden, doch die Lösung versucht, und zwar am besten durch scharfe Unterscheidung der Begriffe des Wissens und des Willens, der Gewißheit und der Notwendigkeit.

Origenes[26] erklärt es für einen Irrtum der Griechen, daß bei einem Vorherwissen Gottes auch alles notwendig sei; aber Gottes Vorhersehen sei nicht Ursache des Erfolges, vielmehr wäre das Künftige die Ursache des Vorhersehens. Diese Erklärungsart hat in neuerer Zeit Reinhard[27] aufgenommen. Er erinnert daran, daß wir ja überhaupt nicht begreifen, wie Gott etwas weiß; aber so viel sei gewiß, daß aus Gottes Vorauswissen doch darum keine Notwendigkeit der Handlungen des Menschen folge, weil dies Vorauswissen im Verstande Gottes sich vollziehe und doch nicht als eine in dem Menschen vorhandene Ursache anzusehen sei. Auch Augustin hat ähnliche Ausführungen wie Origenes, doch sucht er die Lösung

---

[24] Glaubenslehre, B. 2, S. 77.
[25] Dogmatik, S. 139.
[26] *Comment. in Genes.*, zu 1. Mose 1, 14. § 2—8.
[27] Dogmatik, S. 117.

des Problems namentlich durch Hervorhebung der Ewigkeit und der ewigen Gegenwart des göttlichen Wissens, daß Gott also alles zeitlos sieht und weiß, daß Zeit nur subjektive Denkform und Vorherwissen Gott nur menschlicherweise beizulegen sei, daß die Kollision nur für uns bestehe, indem wir die uns eigne Vorstellung des Vorauswissens auf Gott übertragen. Er sagt:[28] *Quid est praescientia nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim in scientia res ipsas habet, non sunt ei futurae, sed praesentes, ac per hoc non jam praescientia, sed tantum scientia dici potest.* In ähnlicher Weise wie Origenes und auch Augustin argumentieren Theologen aller Zeitalter. Schleiermacher hat diese Argumentationen auf die kurze Formel gebracht: „Gott erkennt das Freie zuvor, aber als ein Freies."

Das war auch die Meinung unserer orthodoxen Dogmatiker, doch versuchten sie immerhin, nicht nur eine Formel, sondern auch eine etwas befriedigende Erklärung zu geben. Vielfach geschieht es in der Weise von Gerhard:[29] *Distinguendum est inter necessitatem consequentis (quam alias vocant absolutam, praecedentem, simplicem), quae oritur ex necessaria causae cum effectu ac intrinseca terminorum connexione: et inter necessitatem consequentiae (quam vocant hypotheticam, sequentem, comitantem conditionalem, ex suppositione), quae oritur ex actu existentiae ab ipsa positione effectus, quia omne, quod est, eo ipso, quod est, necesse est esse. Hac posteriori necessitatis specie respectu divinae praescientiae necessaria sunt, quae ex causis contingenter et libere agentibus fiunt, atque haec necessitas non tollit libertatem; sed potius praesupponit.* Er führt noch den hübschen Ausspruch von Augustin an, daß sowenig unsere Erinnerung an ein Faktum dies Faktum nezessitiere, sowenig nezessitiere Gottes Vorherwissen künftige Dinge.

Immer wird die Kollision sich heben durch die oben erwähnte scharfe Unterscheidung zwischen Wissen und Willen Gottes und zwischen Gewißheit und Notwendigkeit. Was

---

[28] *De divers. quaest. ad Simplic., cap. II.*
[29] *Loci, tom. III, loc. II, § CCLV, p. 183.*

Gott als etwas zu bestimmter Zeit Geschehendes weiß, geschieht, aber nicht, weil es Gott weiß, sondern weil er es nicht als geschehend wissen würde, wenn es nicht geschähe. Zwar geschehen Dinge, welche auf menschlicher Freiheit beruhen, gewiß so, wie sie Gott weiß; aber nur darum, weil Gott in unfehlbarer Weise weiß, in welcher Weise der Mensch ganz nach freier Wahl und Überlegung der verschiedenen möglichen Weisen zuletzt handeln oder vielleicht überhaupt sich nicht entscheiden und handeln wird. Eins von beiden geschieht doch immer. Und wenn nach vielen überlegten Möglichkeiten der Mensch zu einer Entscheidung und zur Wirklichkeit des Handelns kommt und Gott dies alles sieht und weiß, so liegt doch jeder Gedanke an einen Zwang durch Gottes Wissen gänzlich fern. Wie wir doch gewiß von einer menschlichen Handlung, die nach Erwägung vieler freier Möglichkeiten geschieht, nun, weil sie wirklich geworden, um der Wirklichkeit willen sie nicht für notwendig erklären, so wird sie auch nicht notwendig als so von Gott gewußte.

---

§ 15.

Die Weisheit Gottes.

(*Sapientia, omnisapientia Dei.*)

LEHRSATZ.

Die Weisheit Gottes ist die Eigenschaft, kraft deren er für die ganze Schöpfung das herrlichste Ziel gesetzt hat und dieses Ziel mit unfehlbaren und seiner Heiligkeit vollkommen entsprechenden Mitteln zu erreichen weiss.

Anmerkung:—Klug ist, wer irgendeinen Zweck, gut oder böse, mit den dienlichsten Mitteln, guten oder bösen, zu erreichen weiß. Weise ist, wer gute Zwecke setzt um ihrerselbstwillen und sie mit guten zweckdienlichen Mitteln zu erreichen weiß. Wahrhaft weise ist nur Gott (Hiob 12, 13; Röm. 16, 27; 1. Tim. 1, 17), denn er ist allein gut und vollkommen. Er kann in seinen Plänen weder je irren, noch um Rat verlegen sein (Röm. 11, 34; Jes. 40, 13). Die Weisheit Gottes leuchtet

in der Schöpfung und Ordnung aller Dinge (Ps. 104, 24; Spr. 8, 12—31; Jer. 10, 12), sowie in allen seinen Führungen und Leitungen, welche allzeit zu einem herrlichen, ihn preisenden Ziele hinausführen (Jes. 28, 29; Dan. 2, 21; Apg. 17, 26). Der Mittelpunkt der Weisheit Gottes ist jedoch der Rat der Erlösung und die Anordnung des Mittels derselben (Röm. 11, 33; 1. Kor. 2, 7; Eph. 1, 8).

Es sind somit drei Kreise, auf welche sich nach der Schrift Gottes Weisheit bezieht und somit ist es nicht zu billigen, wenn allein auf das Werk der Erlösung Gottes Weisheit bezogen wird, wie dies von Schleiermacher geschieht. Selbst wenn man auch anerkennte, daß Gottes Leitung der Menschheit zuletzt sein Himmelreich zum Ziel hätte, so läßt sich doch dasselbe nicht von der Natur behaupten, die doch gewiß ein Spiegel der Weisheit Gottes ist.

Daß die Weisheit Gottes im engsten Zusammenhange mit dem Intellekt Gottes als des Geistes steht und mit dem Wissen Gottes zusammenhängt, ist zweifellos; aber wir setzen doch nicht das Verhältnis von Intellekt und Wissen Gottes einerseits und Weisheit anderseits geradeso wie unsere orthodoxen Dogmatiker. So setzt Gerhard[1] den Unterschied so, daß er *omniscientia* als relative und *sapientia* als absolute Eigenschaft erklärt, was auch in neuster Zeit Nitzsch tut. Gleichwohl definiert er in der Anmerkung, daß die *sapientia* Gottes zwei *perfectiones* begreife, nämlich die besten Ziele *(fines)* und die besten Mittel *(media)* zu setzen und geht mit letzterem doch auf das relative Gebiet über. Calov[2] handelt vom Intellekt und läßt in demselben die *sapientia* sozusagen aufgehen, ohne sie besonders zu behandeln, was bei dem Reichtum der Sprüche befremdlich ist. Er sagt nur, der Intellekt bestehe darin, daß Gott sich selbst und alles andere vollkommen erkennt und daß darum auch von Gott die Weisheit gerühmt werde. Quenstedt[3] erklärt zwar auch die *sapientia* ebenso wie die *omniscientia* für eine aus dem Intellekt hervorgehende Eigenschaft,

---

[1] *Loci, tom. III, loc. II, § CCVIII, p. 195.*

[2] *Theol. pos., § CLXXXVI, p. 62; Systema, tom. II. cap. IX, p. 437.*

[3] *Theol. did. pol., pars I, cap. VIII, thes. XXVI, p. 290.*

behandelt und definiert sie aber selbständig, und zwar dahin, daß vermöge der Weisheit Gott alles für Menschen wie Engel Undurchdringliche vollkommen durchdringe. Bei dieser Definition kommt, wie ersichtlich, die Weisheit als die Ziele setzende nicht zu ihrem Rechte.

Die Weisheit aus der heiligen Liebe abzuleiten, wie dies von Philippi[4] geschieht, ist verfehlt, da freilich die Weisheit als die Ziele setzende mit der Heiligkeit und Liebe zusammenhängt, doch nicht wohl als aus beiden hervorgehend zu setzen ist, sondern viel richtiger, wie von unsern Dogmatikern, als aus dem Intellekt hervorgehend gesetzt wird. Als eine Eigentümlichkeit Luthers ist zu erwähnen, daß er oft die *potentia* und *sapientia* zusammen als das Grundwesen Gottes bezeichnet. Hierüber bei Köstlin.[5]

Daß Gott weise sei, verwirft zwar keine Theologie mit direkten Worten, aber indirekt verwerfen es namentlich die Sozinianer und Papisten. Die Sozinianer tun es, indem sie die Vernunft des Menschen zum Richtmaß der Schrift machen. Sie nehmen also in Gott keine Weisheit an, welche über den *intellectus* der Menschen hinausgehe. Ebenso stehen natürlich alle Rationalisten. Die Papisten irren wider die Schriftwahrheit, daß Gott weise sei, indem sie behaupten, die Schrift, durch welche Gott sein herrlichstes Werk, die Seligmachung, an armen Menschen schaffen will, sei dunkel. Im Gegensatz zu der schriftgemäßen Lehre von der Weisheit Gottes steht auch die neuere Philosophie, sowohl die monistische, als auch die noch einen persönlichen Gott festhaltende, und endlich alle atheistische Denkweise, die namentlich von der Betrachtung der Übel in der Welt ausgeht.

Spinoza, der ja freilich von vornherein keinen Gott im Sinne der Schrift kennt, obgleich er wohl seine absolute Substanz so nennt, verwirft alle Zwecksetzung (Teleologie) des göttlichen Wesens, also das, was gerade das Wesentliche der göttlichen Weisheit ist. Er begründet die Verwerfung damit, daß der Zweck etwas Gutes sein müßte; da er

---

[4] Glaubenslehre, B. 2, S. 79. 84.

[5] M. Luther, B. 2, S. 57. 59. 61.

aber doch erst Realität bekommen soll, so würde das absolute Sein durch den realisierten Zweck etwas gewinnen und würde also vorher, als dessen entbehrend, unvollkommen sein und obendrein mit seinem Wesen in die Zeit und das zeitliche Werden verflochten werden. Aber diese Ausführungen haben eben nur Grund, wenn die Welt, wie bei Spinoza, mit Gott identisch ist; denn dann kann es nur Entfaltung dessen, was ist, nämlich des Absoluten, aber nicht Entwicklung zu einem gesetzten Zweck hin geben. Aber auch, wenn man ein göttliches Wesen nach Art der Schrift setzt, so ist ja die Welt mit allem Guten, das sie enthält, eine freie Setzung des an sich und in sich vollkommenen Gottes nach seiner Weisheit, und diese Welt zeigt wohl hin auf die Vollkommenheit auch seiner Weisheit und ist in gewissem Sinne ein Spiegel davon (Röm. 1, 19. 20); aber es kann doch eben alles zeitlich und weltlich Gute als durch die Weisheit frei gesetzt und bezweckt und in seiner Art die Weisheit offenbarend nicht als ein Zuwachs an Gutem in Gott angesehen werden.

Während Spinoza um der Volkommenheit des absoluten Seins willen die zwecksetzende Weisheit verwirft, hebt Vorstius in seinem erwähnten Buch über Gott und Gottes Eigenschaften *(De Deo et attrib. div.)* die Vollkommenheit der Weisheit und damit des Wesens Gottes auf, indem er Gott in ganz vollem Sinne Hoffnung und sogar Furcht oder Besorgnis zuschreibt, was Gerhard damit richtig abweist, daß der, welcher hoffe oder fürchte, eben etwas über sich habe, von dem seine Hoffnung abhänge, was zu denken mit Gottes Absolutheit unvereinbar sei.[6]

Immer hat das Denken der Menschheit die Frage beschäftigt, wie denn mit der Weisheit Gottes sich doch das Übel in Einklang bringen lasse, das doch in der Naturwelt wie in der Menschenwelt vorhanden sei. Schon in bezug auf die Naturwelt, in der allerdings zeitlich und irdisch als gleichbedeutend mit vergänglich gilt (2. Kor. 4, 18), hat man gefragt: Warum ist nur Vergänglichkeit und Wechsel in der

[6] *Loci, tom. III, § CCLXI, p. 197.*

Natur? Wie reimt sich dies mit göttlicher Weisheit? Siehe bei Dorner.[7]

Wie schon bemerkt, ist von der Existenz des Übels in der Welt aus der Atheismus in allen Gestalten, als gelehrter, wissenschaftlicher, wie als ungelehrter, zu demselben Resultat gekommen wie der Monismus in der Gestalt des Materialismus, nämlich daß es keinen Gott voll Heiligkeit, Weisheit, Güte und Gerechtigkeit gebe. Dieser Atheismus hat sich in neueren und neusten Zeiten zum Pessimismus ausgestaltet, d.h. der Theorie, wonach diese Welt die schlechteste ist, die gedacht werden kann. Vertreter dieser Theorie sind Schopenhauer (1788—1860), E. v. Hartmann (geb. 1842) und eine Zeitlang Nietzsche. Viel älter ist der namentlich von Schopenhauer als sinnlose und ruchlose Theorie bezeichnete Optimismus, den schon alte Philosophen wie die Stoiker vertraten. Namentlich ist Leibnitz (1646—1716) ein glänzender Vertreter des Optimismus. Da Gott, so meint er, hinreichend Grund haben muß, daß er gerade diese Welt schuf, da man doch nicht sagen darf, daß er keine bessere zu schaffen verstand, schaffen konnte, oder wollte, so muß diese Welt die beste sein. Dagegen trat mit Recht unter anderen Löscher auf. Siehe B. 4 der „Auszüge aus den Unschuldigen Nachrichten", S. 255 ff.: „Vorstellung des Schadens, so aus der Lehre von der philosophisch besten Welt entsteht." Diese „Vorstellung" nimmt auch auf William King (irländischer Erzbischof) Bezug, der 1702 ein Buch, *De origine mali,* herausgab. Zugleich wird gesagt, daß Leibnitz und sein populärer Bearbeiter Wolff sich der Gründe von King bedient hätten, was z. B. zutrifft in der Einteilung des Übels und in dem Hauptsatz, daß die Welt nicht so schlecht sei, als die ungeduldigen Menschen es meinten. Die neuere Philosophie, weil vorwiegend pantheistisch, ist demgemäß auch optimistisch.

Wegen des Übels und der Sünde sucht die Philosophie, soweit sie irgendeinen persönlichen Gott annimmt, denselben zu rechtfertigen (Theodicee), durchgängig in einer gegen die Schrift verstoßenden Weise. Ein alle anderen überragendes Muster ist die Theodicee von Leibnitz (1710). Er sucht die

---

[7] Glaubenslehre, B. 1, S. 265. 266.

Kollision zwischen Weisheit Gottes und Übel zu heben, einmal durch Unterscheidung des Übels als metaphysisches, moralisches und physisches, zum andern durch eine Definition desselben, die einmal nichts erklärt und vor allem der Schrift widerspricht. Das metaphysische Übel, sagt Leibnitz, ist die Unvollkommenheit der Kreatur an sich. Das moralische Übel, das Böse, läßt Gott nur zu; das physische verhängt Gott als Strafe. In gewissem Sinne ist das Übel notwendig, weil es ja doch in der Welt, die die beste ist, einmal ist. Die Kreatur nämlich als solche ist endlich und beschränkt, sie kann Gottes Wirkungen, die alle nur auf Gutes gehen, nicht gänzlich aufnehmen, sonst müßte sie ja sein wie Gott. So entsteht bei der vernünftigen Kreatur ein Zurückbleiben, ein Mangel, und dies ist das moralische Übel, das Böse, die Sünde, die, weil Mangel, eben etwas Negatives ist. Aber darum auch ist es nötige Vorbedingung des Guten.—Es ist auf den ersten Blick klar, daß diese ganze Theodicee in vollem Widerspruch mit der Schrift steht, welche die Schöpfung für gut und die Sünde wohl abstrakt als etwas Negatives erklärt (1. Joh. 3, 4); aber konkret erklärt sie die Sünde als im Menschen haftend, nicht als bloßen Mangel des Guten, sondern als positive Feindschaft wider Gott (Röm. 8, 7).

Nach der Schrift ist Sünde und Tod und alles Übel durch den Fall Satans und des ersten Menschen da (Joh. 8, 44; Röm. 5, 12; 2. Kor. 11, 3). Aber der Fall, sowohl Satans wie des ersten Menschen, war von Gott nicht geordnet, sondern geschah in der Weise, daß sowohl der Satan, als auch Adam die ihnen verliehene sittliche Freiheit, in welcher indessen an sich keine positive Ursache, sondern nur die entfernte Möglichkeit des Falles lag, mißbrauchten. Wäre es aber nicht, so fragt schon King, der Weisheit Gottes angemessener gewesen, wenn er das Unheil des Falles durch Mißbrauch der Freiheit von vornherein unmöglich gemacht hätte? Er antwortet, daß dann für Gott nur dreierlei möglich gewesen wäre, daß er entweder kein freies Wesen geschaffen, oder den freien Willen an der Wahl des Bösen gehindert, oder überhaupt alle Versuchung unmöglich, also alle Engel wie den ersten Menschen dagegen absolut gesichert hätte. Aber jedes dieser drei wäre Gottes unwürdig gewesen. Diese Lösung ist unbefriedigend, weil wir

von vornherein, also spekulativ, über das, was Gottes würdig oder unwürdig ist, nicht zu bestimmen haben und weil ja gewiß ist, daß die Seligen so *in bono confirmati* sein werden, daß ein Fall aus der Seligkeit unmöglich sein wird. Wäre dies Gottes unwürdig, so wäre es ja eine Art Unvollkommenheit bei Gott selbst, daß er, der absolut Freie, doch nichts Törichtes oder Sündliches tun kann.

Wegen der Schwierigkeit des Problems will Bretschneider ganz auf Lösung verzichten, weil wir doch weder im einzelnen noch im ganzen wegen des unermeßlichen Abstandes unserer Vernunft von Gott begreifen könnten, welche Zwecke Gott habe.[8] So richtig dies in gewissem Sinne sein mag, so trifft es doch den verhandelten Punkt nicht, nämlich das Verhältnis der Weisheit Gottes zur Schöpfung der Kreatur, bei welcher der Fall möglich war und wirklich eingetreten ist.

Soweit die schwierige Frage sich auf die Wirklichkeit bezieht, ist sie allerdings in der Lehre vom Sündenfall zu behandeln.[9] Hier wollen wir nur folgendes erwähnen. Wir haben festzuhalten: 1. daß die Weisheit Gottes vollkommene Zwecke und vollkommene Mittel zu deren Erreichung setzt; 2. daß Gott den Menschen schuf zu zwei höchsten Zwecken, nämlich einem relativ höchsten, daß der Mensch selig sei in Gott, und einem schlechthin höchsten, daß dies zu Gottes ewiger Ehre sei. 3. Wie in der Schöpfung des Menschen nach dem Bilde Gottes, aber nicht in Gleichheit mit Gott, was ein Widerspruch in sich selbst wäre, in der damit gesetzten Freiheit eine entfernte Möglichkeit des Falles lag, so hat Gott auch eine Möglichkeit der Erreichung des ursprünglich höchsten Zwecks für alle Menschen durch den Rat der Erlösung, der in der Schrift selbst als die Fülle der höchsten Weisheit gepriesen wird (Röm. 11, 33, vgl. mit V. 2), geschafft. Kurz: wenn Gott selbst in Beziehung darauf, daß er in Adam schon alles unter die Sünde beschlossen habe, um sich aller zu erbarmen, eine Lobpreisung durch den Heil. Geist erschallen läßt, so sind damit alle Fragen über Weisheit Gottes im Vergleich zu der in ihrer Art geschaffenen Kreatur abgeschnitten, wenn sie wei-

[8] Dogmatik, B. 1, S. 537.
[9] § 32.

ter gehen wollen, als die von Gott selbst gegebene Antwort enthält.

Wenn Röm. 11, 33 die Reichtumsfülle der Weisheit Gottes preist, aber doch sie nicht zugleich exemplifiziert, so tut dies besonders Spr. 8, 1, namentlich V. 12—30. Hier erscheint die Weisheit Gottes, חָכְמָה *(chokmah)*, nun als personifiziert, und zwar in solcher Art, daß schon die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie darunter eine göttliche Person verstand. In der christlichen Kirche des Altertums verstanden die Väter fast insgesamt (Tertullian, Cyprian, Athanasius, Hilarius, Eusebius, Augustin, Hieronymus), ebenso Theologen des Mittelalters (Beda, Lyranus, Cornelius a Lapide) und später die orthodoxe Theologie darunter die *sapientia hypostatica,* d. h. den λόγος, den Sohn Gottes, wofür z. B. Calov[10] 14 Gründe aufführt und weitläufig auseinandersetzt. Rohnert[11] erklärt dies für unannehmbar, weil ja die Weisheit selbst sich als erschaffen bezeichne (V. 24. 25). Doch übersieht Rohnert ganz, daß V. 22 das gleichewige Sein mit Gott und V. 23 geradezu die Ewigkeit ausgesagt wird. Rohnert stimmt Luthardt bei, daß hier nicht einmal von der Weisheit als Eigenschaft Gottes geredet sei (selbstverständlich nicht, wenn sie als geschaffen angesehen wird), sondern daß damit Gottes Disposition zur Schöpfung, die zwischen Gott und Welt vermittelnde Weltidee, oder das Weltgesetz Gottes bezeichnet werde, was einmal nur angenommen werden kann, wenn man die „Sprüche" als abhängig von der alexandrinischen Philosophie ansieht, und was zum andern jedenfalls keine Parallele in der Schrift hat.

---

[10] *Bibl. illust. V. T., 1149—53.*

[11] Dogmatik, S. 140.

III. Ordnung.

Die Eigenschaften des göttlichen Willens.

§ 16.

Vom Willen Gottes im allgemeinen.

(*De voluntate divina in genere.*)

LEHRSATZ.

Der Wille Gottes ist das Streben Gottes, das von ihm erkannte Gute zu verwirklichen und das als böse Erkannte zu hindern.

Anmerkung:—Wie schon einige Scholastiker, z. B. Duns Scotus, den Willen Gottes als die Wurzel seines Wesens hingestellt haben, so tun dies auch neuere Dogmatiker, z. B. Thomasius.[1] Gott könne, so meint er, doch nicht ein ewiges, dunkles Sein zu seinem Wesensgrunde haben, sondern, weil Gott doch durch sich selber sei *(causa sui,* Gottes *independentia),* so sei das erste, gleichsam die Wurzel seines Wesens, sein Wille, und damit sei das Selbstbewußtsein gesetzt und zugleich sei in beiden auch das Sein enthalten.

Wir übergehen es, die Unklarheit dieser Theorie, die ja nur auf die Christologie, auf die unrichtige Fassung der κένωσις berechnet ist, näher zu beleuchten, müssen aber 1.) abweisen, daß die Schrift dergleichen lehre. Die Schrift lehrt so nur dann durch 2. Mose 3, 14: „Ich werde sein, der ich sein werde," wenn man willkürlich hineinlegt: Ich werde sein, wozu ich mich bestimme, oder der ich sein will; also das hineinlegt, was man durch die Schrift beweisen will. Auch dies, daß die Schrift von Willensbeschlüssen, Willensakten redet (Ps. 115, 3; Dan. 4, 32; Eph. 1, 9. 10; 3, 11; Gal. 1, 4)beweist doch nicht, daß Gottes Grundwesen sein absoluter Wille ist. Wir weisen auch 2.) darauf hin, daß diese Theorie nicht die Lehre unserer orthodoxen Dogmatiker ist. Sie stellen gar nicht in dieser Weise

[1] Christi Person und Werk. T. 1, 2. Aufl., S. 19.

den Willen Gottes voran. Wir wissen, daß sie als Grundwesen Gottes dies geben, daß Gott *essentia spiritualis infinita* sei. So Quenstedt,[2] Calov[3] und König.[4] Sie legen dann auseinander, was *a.)* im Begriff *essentia, b.)* im Begriff *spiritualitas, c.)* im Begriff *infinitas* enthalten sei. Im Begriff *spiritualitas* ist aber einmal *intellectus* und sodann *voluntas* enthalten. So Quenstedt, Calov und andere. Also ist nichts davon bei ihnen zu finden, daß sie den Willen zur Wurzel des göttlichen Wesens machten. Eben ihre Darlegung, Auseinanderlegung und Anordnung zeigt dies ja, und es ist daher eine mehr als sonderbare Bemerkung, wenn Thomasius sagt, die protestantischen Dogmatiker hätten dieselbe Ansicht wie er, nur daß sie die Momente des Seins, des Bewußtseins und Willens in anderer Ordnung aufführten. Nach dieser Methode könnten die ungesunden Pietisten sagen: Wir lehren wie die Orthodoxen; wir lehren Rechtfertigung und Heiligung nur in anderer Ordnung als sie; nämlich wir Heiligung und dann Rechtfertigung, sie Rechtfertigung und dann Heiligung.

Thomasius[5] lobt es, daß Melanchthon in der ersten Ausgabe der *Loci* die metaphysische Spekulation über Gott an sich und als den dreieinigen habe fallen lassen. Später habe er sie wieder aufgenommen, aber nun nicht aus dem Bewußtsein der Rechtfertigung heraus, so daß er Gott gleich als den Heilsgott dargestellt hätte, sondern nun sei er auf die alte scholastische Methode geraten und habe zuerst das Sein *(esse),* diesen ganz abstrakten Begriff von Gott aufgestellt. Alle diese Argumentationen zugunsten eines Begriffs von Gott sofort als Heilsgott und gegen den vermeintlich abstrakten und leeren Begriff von Gott als dem Sein *(esse, essentia)* stehen schließlich nur im Dienst besonderer Fassung späterer Lehrartikel. Man faßt eben das Grundwesen Gottes so, daß man von vornherein Einwürfe gegen die dem einzelnen Theologen beliebte Fassung eines Artikels beseitigt und dadurch die eben gewählte Fassung stützt. So ist es bei Thomasius. Derselbe hat die falsche Lehre von der κένωσις, daß nämlich die Gottheit des Sohnes sich

---

[2] *Theol. did. pol., pars I, cap. VIII, thes. II, p. 284.*
[3] *Systema, tom. II, cap. III, p. 177.*
[4] *Theol. pos., § 35. 36, p. 25.*
[5] A. a. O., S. 31.

behufs der Menschwerdung der transitiven Eigenschaften, der Allgegenwart usw., entäußert habe, und dieser Lehre widerstrebt von vornherein die Fassung des Wesens Gottes, daß er das absolute Sein ist, aber es verträgt sich mit derselben, wenn Gottes Grundwesen der Wille ist.

Man kann wohl auch von Calvin sagen, daß er den Willen als Grundwesen Gottes fasse; aber trotzdem haben die Kalvinisten seinerzeit Vorstius auch darüber verurteilt, daß er lehre, Gott sei dadurch, daß er sich stets wolle, sich gleichsam stetig produziere.—So viel über das Verhältnis vom Wesen und Willen Gottes.

Wie verhält sich nun die Erkenntnis *(intellectus)*, die als erstes von unsern Dogmatikern[6] gesetzt wird, zum Willen Gottes? Unser Lehrsatz nimmt auf die Erkenntnis Gottes auch Bezug; aber, sowenig wie unsere alten Dogmatiker, meinen wir dies so, wie wenigstens der Wortlaut bei Aug. Hahn[7] es könnte als seine Meinung vermuten lassen. Er sagt an der Stelle: „Der Gedanke bestimmt den Willen und dieses Verhältnis, welches wir in uns selbst wahrnehmen, müssen wir auch auf den unendlichen Geist übertragen." Da erscheint der Wille an sich als etwas Blindes, das erst bestimmt werden muß; kurz, es wird die menschliche Unvollkommenheit auf Gott übertragen, nämlich das Gesetz der Sukzessivität. Daran ändert nichts, wenn Hahn hinzusetzt, man müsse natürlich alle Beschränkung der Erkenntnis und des Willensvermögens fortdenken, denn er denkt dabei nur daran, daß Gottes Wille nicht gehindert werden (Allmacht) noch auf Böses oder Irrtümliches gerichtet werden (Heiligkeit) kann. Wir haben stets zu bedenken, daß in Gott das Erkennen und Wollen in gleicher ewiger Weise Gottes Wesen sind. In ähnlicher Weise erklärt sich Calov[8] gegen Vorstius. Dieser stellt, ähnlich wie Hahn, das Verhältnis von Intellekt und Willen[9] so dar, daß Gott nicht *ex naturali impetu* oder *necessario aliquo motu*, sondern *ex antecedente deliberatione haec potius quam illa velit.* Dagegen sagt Calov,

---

[6] Siehe die oben angeführten Stellen von Calov und Quenstedt.
[7] Lehrbuch des christl. Glaubens, B. 1, § 44, S. 259.
[8] *Systema, tom. II, p. 456.*
[9] Vorstius, *Tractatus de Deo, p. 348.*

eine solche *deliberatio cum* διανοίᾳ (Denken) *ac transitu a potentia in actum* dürfe Gott nicht zugeschrieben werden, denn das enthalte eine *imperfectio Dei* in sich.

Wir haben, bevor wir den Willen Gottes in bezug auf Objekte usw. betrachten, denselben noch zu betrachten in bezug auf die Art seiner Betätigung und Bewegung in Gott überhaupt. Die Art der Betätigung und Bewegung ist die, daß Gottes Wille vollkommen frei ist. Daher sagt Calov[10]: *Voluntatis attributum praecipuum est libertas, qua Deus non ex necessitate naturae, sed libere vult omnia alia extra se, ita ut possit eadem non velle.* Gerhard:[11] *Deus est essentia liberrime agens. Ut Deo tribuitur intellectus, ita quoque voluntas, quae est libere agendi facultas atque principium actionum imperans.* Gerhard handelt davon erst, nachdem er bereits über Heiligkeit, Allmacht usw. gehandelt hat, so daß er also in bezug auf Anordnung sehr hinter Calov zurücksteht. Auch in den einzelnen Lehrmaterien ist er noch ein ziemlich synthetischer Dogmatiker. Aber gewiß handelt er vom Willen und dessen Freiheit und Distinktionen darum zuletzt, weil auf diese Weise der Anschluß an die spätere Darstellung des Rats der Erlösung leicht gemacht werden kann. Quenstedt, welcher[12] erst eine Definition des Willens gibt und dann[13] sagt: *Praecipuum voluntatis attributum libertas est* (also ganz übereinstimmend mit Calov), begeht dann sofort auch denselben Fehler wie Calov, denn er sagt, daß die Freiheit sich nur beziehe auf die Dinge *ad extra.* In bezug darauf sei der Wille Gottes *libera,* aber in bezug auf sich selbst sei der Wille Gottes *naturalis et simpliciter necessaria.* Und Calov setzt auch zu seiner obigen Erklärung hinzu: *Deus non ex necessitate naturae, sed libere vult omnia alia extra se.* Beide also werfen die Freiheit des Willens Gottes dem Wesen nach sofort zusammen mit der Betrachtung des Willens in bezug auf die Objekte, nämlich einmal Gott selbst und dann die Kreatur. Ganz richtig sagt Bretschneider,[14] daß von

---

10 *Systema, tom. II, p. 455.*
11 *Loci, tom. III, loc. II, § CCLXV, p. 198.*
12 *Theol. did. pol., pars I, cap. VIII, thes. XXVII, p. 290.*
13 *L. c., thes. XXVIII.*
14 Systemat. Entwickl., § 64.

der Freiheit des Willens an sich ohne Rücksicht auf Objekte zu handeln sei, also von der Freiheit, die er dann[15] ganz gut die metaphysische nennt und von der er dann die Allmacht als kosmische und die Heiligkeit als moralische unterscheidet. Wir verstehen unter der Freiheit des Willens Gottes die Spontaneität des Willens, oder daß dieser Wille ein in sich lebendiger ist, der nicht erst dessen bedarf, was ihn in Bewegung setzt, ganz angemessen der Schriftwahrheit, daß Gott der lebendige Gott ist. Man muß es also auch nicht zu sehr dem menschlichen Geiste analog, also nicht zu anthropopatisch verstehen, wenn der lehrhaften Darstellung und auch der Schrift gemäß von *causae moventes internae,* z. B. Liebe, Erbarmen, für Gottes Wollen gelehrt wird.

Bei dem obigen Grundbegriff von Freiheit ist auch noch gar nicht Veranlassung zu der Verwahrung, daß diese Freiheit des Willens Gottes nicht als Willkür *(libertas aequilibris)* aufzufassen sei, worunter man versteht, daß von zwei entgegengesetzten Handlungen die eine oder die andere mit derselben Leichtigkeit erwählt werde. Man hat gesagt, wie noch jetzt der psychologische Determinismus sagt, daß man durch hinreichende Motive allein bestimmt werde; und, indem dies auf Gott übertragen werde, sei „die höchste Freiheit Gottes eben nichts anderes als die vollkommenste Bestimmung des Willens nach dem vollkommensten Verstande."[16] Da hat man sich zu Definitionen verstiegen wie: *Libertas est, quod Deus nulla re alia, quam rationis vi cogatur, nec impedimentis constringatur, cum recta bonaque cupere et exsequi velit.*[17] So gerät man wieder in eine unserer Unvollkommenheit angemessene Ansicht von Gott (siehe, was über das Verhältnis von Denken und Wollen Gottes gesagt ist). Es ist doch immer daran zu denken, daß Gottes Denken ebenso sein Wesen ist wie sein Wollen.

Auch ist bei unserer Fassung der Freiheit des Willens Gottes keine Veranlassung, von den mancherlei Arten der Freiheit Gottes zu reden, wie dies unsere Dogmatiker tun. So Calov.[18] Er sagt unter Beziehung auf Röm. 9, 19, daß Gott

[15] Dogmatik, B. 1, § 57, S. 510.
[16] Bretschneider, Systemat. Entwickl., § 64, S. 381.
[17] Döderlein, *Instit., I, p. 320.*
[18] *Systema, tom. II, p. 456.*

die αὐτεξουσία, τὸ αὐτοδέσποτον, zukomme und daß Gottes *libertas* sich auf das *extra* beziehe und darin bestehe, daß er nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich von einer *necessitas absoluta* frei sei, daß er *indifferens ad volendum et ad nolendum, vel hoc aut illo pacto volendum;* also seine Freiheit sei sowohl die *libertas contradictionis, quod possit velle vel non velle,* als auch die *libertas contrarietatis, quod possit aliter atque aliter velle.* Alles das ist tatsächlich eine sehr anthropopathische Darstellung des göttlichen Wesens.

Wir gehen nun über zu den verschiedenen Einteilungen des Willens Gottes. Der Wille Gottes wird je nach seinem Objekt unterschieden, und zwar als *voluntas necessaria (naturalis)* und *voluntas libera.*

Die *voluntas necessaria,* oder *naturalis,* ist der Wille, womit Gott sich selbst als das höchste Gut will. Dieser Wille ist der notwendige, weil ja Gott nicht anders kann, als sich selbst wollen, und weil ja schließlich sein Wille auch sein Wesen selbst ist.

Die *voluntas libera* bezieht sich auf die Kreatur. Er wird der freie Wille genannt, weil die Kreatur nicht notwendig existiert und weil in Ansehung der Kreatur Gott nicht notwendig wollen muß, wie er will, sondern auch anders wollen könnte, als er will (Matth. 20, 15).

Gerhard[19] äußert sich über diese Unterscheidung folgendermaßen: *Deus quaedam vult ex necessitate naturae, quaedam libere. Ex necessitate naturae vult, quae de se ipso vult, nulla re sive extra sive intra se permotus, hoc modo vult se ipsum, suam bonitatem atque gloriam. Libere vult, quae de creaturis vult secundum beneplacitum voluntatis suae, quae poterat et velle et nolle, vult autem ea sine ulla necessitate, praeterquam hypotheseos, quae est propriae immutabilitatis.* Denn wenn Gott etwas in bezug auf die Kreatur zum festen Willensvorsatz gemacht hat, so muß dies allerdings geschehen, weil Gottes Wille unveränderlich ist.

Bretschneider[20] meint, wie von der Einteilung des Willens in *legalem et evangelicam* und in *ordinariam et extra-*

---

[19] *Loci, tom. III, loc. II, § CCLXXVI, p. 203.*
[20] *Dogmatik, B. I. § 55, S. 503.*

ordinariam oder *miraculosam,* so von der Einteilung in *necessariam et liberam,* daß sie von keiner Brauchbarkeit seien. Das ist so weit richtig, als ja solche Einteilungen keinen sonderlichen Einblick in das Wesen Gottes und seines Willens geben. Aber es ist klar, daß Bretschneider über die Brauchbarkeit urteilt in bezug auf das Christenleben. Da ist nun die Unterscheidung von *voluntas necessaria et libera* ja vorwiegend metaphysisch und berührt nicht unmittelbar das Leben des Christen. Ungefähr so ist die Unterscheidung nach metaphysischen Urteilen und Werturteilen bei den Ritschlianern zu fassen.

Manche alten Dogmatiker stellen zur *voluntas necessaria et libera* noch die *voluntas media,* welche sie als *voluntas simplicis volitionis* erklären. Beispielsweise ist die Seligkeit des Judas, genannt Ischarioth, Gegenstand dieser *voluntas media.* Doch, weil das, was dieser Terminus leisten soll, durch andere Einteilungen geleistet wird, lassen die meisten Dogmatiker diese *voluntas media* aus.

Wie schon die Aufstellung der *voluntas libera* namentlich mit Bezug auf das Nebeneinanderbestehen des göttlichen und menschlichen Willens geschehen ist, so werden aus demselben Interesse nach dem Wesen des Willens noch mancherlei Unterscheidungen der *voluntas libera* gemacht. So wird unterschieden *voluntas efficax* und *inefficax.* Diese Unterscheidung hat schon Augustin:[21] *Efficacem seu invictam et omnipotentissimam Dei voluntatem vocat eam, qua statuit, bene agentes remunerare et peccantes punire, quam semper impleri asserit. Inefficacem vocat, qua vult, omnes bene vivere et neminem peccare.*

Diese Einteilung mit ihrer Terminologie ist ganz besonders eine verunglückte. Denn ein unwirksamer Wille Gottes ist ein Widerspruch in sich selbst. Gottes Wille ist in sich lebendig und Macht und Kraft. Wie soll er unwirksam sein! Und wenn Gott will, daß alle Menschen heilig leben und keiner Sünde tue, so ist dieser Wille doch nie unwirksam, sondern immer *efficax;* aber der tatsächliche Erfolg, daß die Menschen nicht immer heilig, sondern vielmehr so viel sündig handeln, kommt doch nicht aus einer Unwirk-

---

[21] Siehe Gerhard, *Loci, tom. III, loc. II, § CCLXXII, p. 202.*

samkeit des göttlichen Willens (denn immer, so oft wir heilig leben, geschieht Gottes Wille bei uns und ist wirksam), sondern weil hier auf dem Gebiet des Moralischen doch Gott die menschliche Freiheit bestehen läßt.

Es ist auch diese verunglückte Einteilung nur gemacht, oder wird gebraucht, um der weiter gemachten Einteilung der *voluntas efficax* willen. Der wirksame Wille nämlich wird dann weiter unterschieden nach der Weise, wie er zur Vollziehung kommt, als *voluntas absoluta et conditionalis.* Gottes Wille ist absolut, wenn er etwas ohne alle Bedingung will (Jes. 46, 10; Röm. 9, 19); dagegen ist der Wille *conditionalis,* wenn Gott etwas unter bestimmter Bedingung will (Matth. 23, 37; Apg. 7, 51).

Eine hierauf gebaute ähnliche Unterscheidung ist die zwischen *voluntas antecedens et consequens.* Gerhard:[22] *Antecedens voluntas est, qua Deus, ut benignissimus pater, omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. Consequens voluntas est, qua Deus, ut justissimus judex, finaliter impoenitentes et incredulos vult damnari.*

Diese letzte bereits von Chrysostomus und anderen gebilligte und dann von Joh. Damascenus eingeführte Unterscheidung ist, was namentlich die Benennung betrifft, eine verunglückte zu nennen. Sie redet von Gott nach der Weise der Unvollkommenheit eines Menschen, der erst etwas will, aber je nach dem Ausfall und Lauf der Dinge den ersten Willen durch einen zweiten amendiert. Mit Recht sagt Bretschneider:[23] „Nicht schicklich aber war es, wenn man diese Einteilung durch *voluntas antecedens* (θέλημα πρῶτον oder προηγούμενον bei den Kirchenvätern) und *consequens* (θέλημα δεύτερον ἑπόμενον ausdrückte, weil in Gott keine Aufeinanderfolge und Veränderung der Ratschlüsse stattfindet." Jedenfalls muß man sich recht bewußt bleiben, daß der beiderlei so unterschiedene Wille gleich ewig ist. Gerhard[24] sagt ganz richtig: *Quia in aeterna et simplicissima voluntate non datur successio nec actuum voluntatis distinctio.*

---

[22] *Loci, tom. III, loc. II, § CCLXXI, p. 202.*
[23] Dogmatik, 1. B., § 55, S. 507.
[24] *Loci, loc. II, § CCLXXXIII, p. 206.*

Bekannt ist es, daß diese Unterscheidung der *voluntas antecedens et consequens* das Hauptfundament ist, worauf die inkorrekte Gnadenwahllehre der späteren lutherischen Theologen, wie Gerhard, Quenstedt u. and., ruht. Es kann schon etwas bedenklich machen, daß mit dieser Unterscheidung schon die Semipelagianer und später die Sozinianer und Arminianer viel operierten. Das ist erklärlich. Denn, wenn diese Einteilung wirklich etwas dazu leisten soll, geistliche Vorgänge, z. B. in der Bekehrung, einleuchtend zu machen, oder Geheimnisse wie das Warum der Bekehrung des einen und Nichtbekehrung des anderen, das Warum der Erwählung des einen und Nichterwählung des anderen aufzuhellen, so muß man Pelagianisches und Synergistisches darin eingeschlossen finden. Und das fanden auch jene Sektierer, die ja alle Vertreter des Pelagianismus und des Synergismus sind. Nur im synergistischen Sinne leistet diese Unterscheidung etwas für Lehrgestaltung, und zwar dann zur Gestaltung inkorrekter Lehre. Nach gesunder Schriftlehre läßt Gott auf dem Felde der moralischen und geistlichen Dinge die menschliche Freiheit unangetastet. Dies umfaßt zweierlei, nämlich:

1. Wo Gott bekehrt, zum Glauben bringt, so ist dies zwar ausschließlich vom ersten Anfang an Gottes Werk und so ist jeder Gedanke an Mitwirken, an Selbstentscheidung des Menschen ausgeschlossen, aber Gott wirkt es doch in der Weise allein, daß auch alle Irresistibilität seines Wirkens ausgeschlossen ist, denn dann müßte sein bekehrendes Wirken nur physischer Art sein.

2. Wo Gott den Menschen nicht bekehrt, beruht dies auf dem Mißbrauch der menschlichen Freiheit, woraus doch wieder nach dem eben erläuterten ersten Punkt nicht folgt, daß der rechte Brauch in seiner Macht stände.

Darnach ist klar, daß diese ganze Unterscheidung der *voluntas antecedens et consequens* völlig wertlos ist, denn *a.)* sie leistet gar nichts zur Klarmachung gewisser schwieriger dogmatischer Punkte und *b.)* widerspricht der richtigen Fassung des Wesens und Willens Gottes. Man lese hierzu das

Zugeständnis von solchen, die auf diese Unterscheidung viel Gewicht legen, z. B. Gerhard.[25]

Man unterscheidet noch weiter zwischen *voluntas beneplaciti et signi.* Letztere wird Gott zugeschrieben, wenn einer Wirkung Gottes, die als solche von seinem Willen zeugt, der Begriff Wille selbst beigelegt wird (1. Mose 22, 1—18; Luk. 24, 28). Erstere bezeichnet den Akt des Willens selbst, wobei zu bemerken, daß z. B. im Vaterunser das Wort Wille nicht das Wollen Gottes, sondern das von Gott Gewollte bezeichnet. Diese Unterscheidung ist, wie Baier bemerkt, nur analogisch, denn *voluntas signi* ist eben nur uneigentlich Wille zu nennen, da ja in diesem Terminus Wille eigentlich für das Gewollte *(causa pro effectu)* steht. Alle Dogmatiker verwahren sich mit Recht gegen den verwerflichen Sinn, in welchem die Kalvinisten die Unterscheidung zwischen *voluntas beneplaciti et signi* machen. Sie verstehen nämlich unter *voluntas signi* einen scheinbaren göttlichen Willen und namentlich bezeichnen sie den allgemeinen Gnadenwillen Gottes (Röm. 10, 12; 1. Tim. 2, 4; 2. Pet. 3, 9) in diesem Sinne als *voluntas signi.*

In ähnlichem, ganz verwerflichem Sinne nehmen die Kalvinisten auch die Unterscheidung zwischen *voluntas arcana* und *revelata.*. Gott habe eine *voluntas arcana,* welche der *voluntas revelata,* dem allgemeinen Gnadenwillen, entgegengesetzt sei und diese gänzlich unwirksam mache. Da sagen wir mit unsern Dogmatikern wie Gerhard:[26] *Sed in illis, quae negotium salutis concernunt, voluntatem quandam arcanam a revelata in verbo non solum diversam, sed eidem etiam adversam statuendam esse, totis viribus negamus, imo id ipsum impium ac blasphemum esse pronunciamus.*

Es ist ganz instruktiv, die Entfaltung der Lehre vom göttlichen Willen durch die mancherlei Unterscheidungen hindurch zu verfolgen. Auch die Kalvinisten stellen *voluntas necessaria et libera* auf; sie lassen in gewissem Sinne auch die Unterscheidung von *voluntas efficax et inefficax* gelten, dann

[25] *Loci, tom. III, loc. II, § CCLXXXIII, p. 206.*
[26] *Loci, tom. III, loc. II, § CCLXIX, p. 201.*

auch die Unterscheidung von *voluntas absoluta et conditionalis.* Nun aber geht die Scheidung von der Reihe in der lutherischen Dogmatik an, denn es folgt die Unterscheidung von *voluntas arcana et revelata,* welch letzterer nur *voluntas signi,* nur scheinbar ist, während *voluntas beneplaciti,* oder *voluntas arcana,* der allein entscheidende ist, so daß es nun auf den vollen Determinismus hinausläuft. Die lutherische Entwicklungsreihe endet eigentlich mit *voluntas antecedens* und *consequens* und, wenn irgend damit eine Realität ausgesagt sein soll, so führt dieselbe auf irgendeinen Synergismus hinaus. Es ist etwas anderes als jene gottlose kalvinistische Unterscheidung einer *voluntas arcana et revelata,* wenn Gott nach der Schrift über alle Menschen seinen ernstlichen, allgemeinen Gnadenwillen faßt und doch zugleich über einzelne und bestimmte Personen den Vorsatz macht, sie absolut gewiß zur Seligkeit zu führen. Dies scheint allerdings einander zu widersprechen; aber die Schrift lehrt beides, doch nicht so, daß sie irgendwie erklärte, daß es eigentlich Gottes Wille überhaupt nicht sei, alle Menschen selig zu machen.

In bezug auf den Willen Gottes kann die Frage gestellt werden, ob sich sein Wille auch auf das Übel erstreckt *(an malum sit objectum divinae voluntatis).* Hierauf antwortet Gerhard:[27] *Distinguendum inter malum poenae et malum culpae,* also zwischen Übel als Strafleiden und zwischen Übel als Sündentat. Um das letztere handelt es sich eigentlich hier. Denn daß überhaupt alle Leiden, Strafe wie auch Kreuz zur Prüfung, von Gott kommen, sagt ja Amos 3, 6 deutlich genug. Die Frage ist also: In welchem Verhältnis steht Gottes Wille zum *malum culpae?* Gewiß ist, daß *formaliter* angesehen, sofern eine Tat böse ist, Gott sie nicht will. Denn Gott ist nicht ein Gott, dem gottlos Wesen gefällt (Ps. 5, 5; Jak. 1, 13). Man kann aber eine böse Tat auch *materialiter* ansehen, sofern man das Subjekt an sich und sein Handeln an sich ansieht. Beides muß Gott erhalten, denn nur durch sein Erhalten bleibt das Subjekt und dessen Kraft, irgend etwas zu tun. Und sofern Gott doch nur erhält, was er

---

[27] *Loci, tom. III, loc. II, § CCLXXXI, p. 205.*

erhalten will, so bezieht sich auch insofern sein Wille auf das *malum culpae*. Es wird hierüber noch des weiteren gehandelt werden bei der Lehre vom *concursus*. Die Gründe, warum Gott mit seinem Willen, wie eben beschrieben, sich beteiligt, entziehen sich vielfach unserer Erkenntnis (Jes. 45, 15; Röm. 11, 33). Im allgemeinen ist es gewiß Gottes Langmut, in der er den Sünder in Erwartung seiner Bekehrung trägt, welche ihn abhält, den Menschen durch Vernichtung desselben an der Übeltat zu hindern. Daß die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes bei solcher Langmut nicht Schaden leiden wird, zeigt genügend Ps. 50, 21; Jes. 57, 11; 65, 6.

Es sind im Bisherigen in bezug auf die Frage, ob sich Gottes Wille auch auf das Böse erstrecke, vorwiegend die Ausführungen unserer Dogmatiker gegeben worden. Gottes Wille ist darnach, weil er die Kräfte zur Materie einer bösen Tat nicht entzieht und dies doch nur gewollt sein kann, insofern an der Übeltat beteiligt. Darf man nun etwa die Formel gebrauchen, daß Gott will, daß eine Übeltat geschieht? Daß man nicht sagen darf, Gott wolle auch Böses, das ist aus der Schrift, wie angeführt, gewiß. Aber hier, wo von der Darreichung, wenigstens von Belassung der Kräfte zum Zustandekommen der Übeltat, die Rede ist, lautet eben die Frage dahin, ob Gott eine Übeltat will.

Die Antwort des Kalvinisten Maccovius lautet im Interesse der kalvinistischen Praedestinationslehre dahin: *Quaecunque Deus praescivit fore, illa voluit et decrevit. At peccatum praescivit fore. Ergo voluit et decrevit.* Luther beschäftigt sich in seiner Auslegung über die Verstockung des Pharao mit dieser Frage; aber seine Entscheidung, daß es wohl etwas Böses sei, wenn wir uns verstocken, aber nicht, wenn Gott eine Person verstocken wolle, wird nicht unsere Billigung finden können, da sie Gottes Willen doch in befremdender Weise als erhaben über das ewige Sittengesetz stellt. Bei den Ausführungen unserer orthodoxen Dogmatiker merkt man ja wohl, daß unvermerkt der Begriff Wollen in einen andern umschlägt, nach der Unterscheidung des Willens als *voluntas efficiens et permittens*.

Leistet nun diese Unterscheidung etwas für die vorliegende

Frage? In ganz eigener Art behandelt Bretschneider[28] die Unterscheidung. Der Begriff Zulassung bezieht sich nach ihm auf die menschliche Freiheit. Der Wille des Menschen, der doch gegen den göttlichen untergeordneter Art sei, kann wegen der Unvollkommenheit der Vernunft nicht dem göttlichen Willen voll entsprechen. Wenn er in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen handle, so bestehe darin seine Würde und sein Verdienst; bei gegenteiligem Handeln seine Unwürdigkeit und Schuld. Die Selbständigkeit des menschlichen Willens beziehe sich aber nur auf die Tat, nicht auf die Folgen derselben, für welche allein Gottes Wille bestimmend ist. Er schließt dann mit dem gänzlich widerbiblischen Satz:[29] „Die Zulassung Gottes ist also das Verhalten Gottes, nach welchem er die vernünftigen Wesen im Guten wie im Bösen nach ihrer Selbstbestimmung handeln läßt. Sie bezieht sich also nicht nur auf die Sünde, sondern auch auf die Tugend und besteht darin, daß er die Menschen durch seinen allmächtigen Willen weder zwingt, in jedem Moment der Tätigkeit, nach dem Gesetz, noch sie hindert, gegen das Gesetz zu handeln usw." Gewiß zwingt Gott den Menschen nicht; aber der Satz, daß die Tugend durch Zulassung Gottes geschehe, ist falsch, denn als Gutes ist sie Gottes Wirken.

In derartig fehlerhafter Weise behandeln die orthodoxen Dogmatiker allerdings den Unterschied nicht; aber in der Hauptsache kommen sie mit Bretschneider zusammen. Calov[30] bringt den Hauptunterschied von *voluntas necessaria* und *libera* und teilt letzteren (in Anlehnung an den reformierten Theologen Crocius, gest. 1655) in *approbans (complacentiae), efficiens* und *permittens*; nach welchem letzten Gott *aliquid velit, licet oderit, propter bonum conjunctum non impedire.* Er setzt aus Crocius hinzu, daß die Ursache der Zulassung *non esse ipsum malum, qua malum, sed qua ordinabile in bonum,* sofern sie zur göttlichen Ehre hinausgeführt werde in dem Wege *misericordiae parcentis, quam justitiae punientis.* Also darin treffen Calov und Bretschneider zusammen, daß der Begriff der Zulassung darum unsere Frage löse, weil die Zu-

---

[28] Dogmatik, B. 1, §55, S. 504.
[29] A. a. O., S. 506.
[30] *Systema, tom. II, p. 453.*

lassung sich nicht auf die Tat selbst, sondern auf die Folgen beziehe; oder in der Art der alten Dogmatiker ausgedrückt, daß das eigentliche Objekt der *voluntas permittens* nicht die böse Tat als solche sei. Als gute Bemerkung des Lud. Crocius bringt dann Calov noch diese: *Malitia ut non efficientiae ac potentiae Divinae, ita nec voluntatis objectum est.* Auch bezeichne der Begriff *permissio* nicht eine *actio,* sondern vielmehr eine *suspensio actionis.* Denn wenn Gott nicht seine *potentia* suspendiere, so würde die böse Handlung unmöglich. Aber sonst wird ja doch von den Dogmatikern erklärt, daß wenn Gott nicht *ad materiam malae actionis concurret,* die *mala actio* nicht zustande käme. Calov macht zuletzt[31] die sehr subtile Unterscheidung: *Porro licet Deus peccatum permittat volens, non invitus; voluntas tamen et permissio circa diversa versatur objecta; voluntas enim circa permissionem, at permissio circa peccatum est.* Darum sei ein großer Unterschied zwischen *volenter permittere* und *permissive velle;* jenes kann man sehr wohl sagen (nämlich in bezug auf die böse Tat), aber das letztere sei *male* gesagt. Denn dort bezieht sich der Wille auf die *permissio* und hier auf das *malum et peccatum.* Daß mit dieser Unterscheidung nicht viel ausgerichtet ist, ist klar, da *permissio* doch immer eine Form der *voluntas* ist.

Es bleibt nach allem die beste Antwort auf die Frage: Wenn Gott die böse Handlung, bei der er *quoad materiam* ja selbst *concurrit,* zuläßt, so will er nicht die böse Handlung als solche, sondern als Glied in der Kette seiner Providenz, die einmal die menschliche Freiheit in Rechnung zieht, vor allem aber das Gute und seine ewige Ehre zum Ziel hat.

Eine weitere Frage ist: Hebt nicht wieder die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens die menschliche Freiheit auf, indem sie *omnia facit necessario?* Gerhard[32] beantwortet diese Frage folgendermaßen: *Quaedam Deus vult absolute, quaedam conditionaliter. Quae absolute Deus vult, necessario fiunt, quae vero conditionaliter, non nisi conditione posita. Voluntas ergo Dei non excludit arbitrii libertatem in rebus externis in homine, quia causas inferiores, inter quas est arbitrii libertas, non exclu-*

---

[31] *L. c., p. 455.*

[32] *Loci, tom. III. loc. II, § CCLXXXII, p. 206.*

dit, sed includit, nec praedeterminat voluntatem humanam physica quadam necessitate ad partem unam; sed libertatem eidem naturaliter insitam relinquit, nec affert ejus motui necessitatem quandam antecedentem et a priori, sed generali concursu ad agendum vires agendi donat et conservat. Auch diese Frage kommt noch zur weiteren Behandung bei der Lehre von der *gubernatio* (§ 23 Lehrsatz V).

---

§ 17.

Die transitive Liebe Gottes.

(*De amore Dei transitiva.*)

LEHRSATZ.

Die transitive Liebe Gottes ist die Eigenschaft, nach welcher er sich an ein anderes Sein neben ihm mitteilt, und zwar nicht um seinerselbstwillen, sondern um das andere Sein, die Kreatur, zu fördern.

Anmerkung:—Wir haben gleichsam drei immer enger werdende Kreise, auf welche die Liebe Gottes (*ἀγάπη. amor*) sich richtet: die ganze Kreatur, die Menschenwelt und die Gläubigen, oder die Kirche Christi.

Daß die ganze Kreatur mancherlei Bedürfnisse hat und für dieselben Befriedigung und darin Lebensfreude findet, das ist ein Werk der Liebe Gottes (Ps. 104, 1—24. 27; Ps. 136, 1—9. 25; Ps. 147, 8. 9; Matth. 6, 24—34; Apg. 14, 17).

Ein höherer Kreis ist die Menschenwelt. Die Menschen haben neben sinnlichen Anlagen, wie die vernunftlose Kreatur, auch geistige und in diesen geistigen Anlagen durch Bedürfnis und Befriedigung dieser auch höhere Lebensfreude und Lebensempfindung. Und alles, die Anlagen, die Bedürfnisse und deren Befriedigung sind Werk der göttlichen Liebe. Vor allen Dingen aber leuchtet die Liebe Gottes zur Menschenwelt in deren ewiger Bestimmung (1. Thess. 5, 9) und durch das zur Erreichung derselben veranstaltete Erlösungswerk (Joh. 3, 16).

Der höchste Gegenstand der Liebe Gottes sind die Gläubigen (1. Sam. 4, 4; Ps. 91, 11; Ps. 99, 1; Jes. 37, 16;

Matth. 7, 11; Joh. 1, 12; Joh. 14, 23; Röm. 8, 17; Matth. 23, 9; 1. Kor. 6, 19; 2. Kor. 6, 17. 18; Eph. 4, 6; 2, 19. 22; 1. Pet. 2, 5; 1. Joh. 3, 1; Heb. 1, 14; Jak. 1, 12). Nach diesen Schriftstellen sind selbst die heiligen Engel nicht so der Gegenstand der Liebe Gottes wie die Gläubigen und durch Christum gerechtfertigten Sünder, die seine Kinder und seine Wohnung sind, denen er die vollkommensten Gaben gibt, da er sich selbst und sein Leben ihnen mitteilt. Sie sind somit der höchste und engste Kreis der sich betätigenden göttlichen Liebe. Und von dieser Liebe zu den Gläubigen gilt recht eigentlich die schöne Definition von Quenstedt:[1] *Amor Dei est, quo ipse cum objecto amabili se suaviter unit.*

Wieso die Liebe Gottes sich auf die ganze Kreatur und auf die Menschenwelt überhaupt richten kann, zeigt Quenstedt, indem er die scholastische Unterscheidung zwischen *amor complacentiae, benevolentiae* und *amicitiae* sich aneignet und in der Nota zu der angeführten These sagt: *Amore complacentiae amat Deus omnes res creatas, vel potius bonum suum, quod cum illis communicavit; amore benevolentiae peculiariter amat homines, propter quos filium suum in carnem misit et in mortem tradidit, vocatur uno verbo* φιλανθρωπία; *amore autem amicitiae prosequitur fideles et in gratiam receptos.* Dies ist die Liebe unterschieden *quoad formam.*

Die Liebe wird auch *quoad objecta* als *universalis, specialis* und *specialissimus* unterschieden. Vielfach unterscheidet man auch zwischen *amor* und *benignitas*; letztere bezieht sich auf alle Wesen, während erstere nur auf persönliche Wesen geht.[2] Eigentlich kann man, ja muß man sagen, daß die Liebe Gottes zur Kreatur und zu der Menschheit überhaupt in sich selbst ihren Grund hat. Es erklärt sich ja überhaupt nur durch die Liebe Gottes. daß es eine Kreatur neben ihm gibt. Es ist nicht nur die Güte des Herrn, daß wir noch sind, sondern daß wir überhaupt sind.

Die Liebe faßt einige weitere Eigen-

---

[1] *Theol. did. pol., pars I, thes. XXX, p. 291.*

[2] Martensen, Dogmatik, § 51, S. 92; Aug. Hahn, Lehrbuch des christlichen Glaubens, I, § 48, S. 270; Bretschneider, Dogmatik, § 59, S. 530.

schaften in sich, die an sich mit der Liebe identisch sind, aber doch in der Schrift je nach dem Objekt und der Wirkung unterschieden sind. Die Liebe, sofern sie den verdammlichen Sünder mit der Seligkeit bedenkt, ist die Gnade, χάρις, *gratia* (Ps. 51, 3; Röm. 3, 24; Eph. 1, 6. 7; Tit. 3, 7); sofern sie durch das Sündenelend des Menschen sich rühren läßt, ist sie Barmherzigkeit, οἰκτιρμός, σπλάγχνα τοῦ θεοῦ *misericordia* (Ps. 103, 3; Matth. 18, 26; Luk. 1, 71. 78; 6, 36); sofern sie den Sünder bis zu seiner Bekehrung trägt, ist sie Langmut, μακροθυμία, ἀνοχή *longanimitas, patientia* (Röm. 2, 4; 3, 25. 26; 9, 22); sofern sie die Strafen lindert, ist sie Gelindigkeit, χρηστότης. *lenitas* (Röm. 11, 22; Eph. 2, 7). Der Grund, worauf alle diese Besonderungen der auf den Sünder sich richtenden Liebe ruhen, ist das Sühnewerk und das rechtfertigende Verdienst Christi, welches freilich auch wieder auf der Liebe ruht (Tit. 3, 4).

Es wurde bereits in der Definition und der Einteilung der Liebe von Quenstedt darauf hingewiesen, daß die Liebe die freie Selbstmitteilung Gottes an andere ist. Daraus darf man nicht auf die Notwendigkeit eines Objektes außer Gott schließen, wie Rohnert[3] es tut mit den Worten: „Wenn Gott die Liebe ist, muß er auch ein Objekt seiner Liebe haben; denn eine einseitige Liebe wäre ein Selbstwiderspruch."

Diese Ansicht von der Notwendigkeit des Objektes für die Selbstmitteilung Gottes ist zu völliger Aufhebung der schriftgemäßen Lehre von Gott und besonders von seinem Unterschiede von der Kreatur vom mystischen Pantheismus ausgestaltet worden. Angelus Silesius:[4] „Gott ist so viel an mir, als mir an Gott usw.? Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; werd' ich zu nicht', er muß von Not den Geist aufgeben." Gottes Selbstmitteilung an

---

[3] Dogmatik, § 13, 13, S. 142.

[4] Angelus Silesius hieß eigentlich Joh. Scheffler und ist uns bekannt als Dichter des Liedes, „Mir nach, spricht Christus, unser Held." Anfangs Lutheraner, trat er später zum Katholizismus über, weil die Nüchternheit der lutherischen Theologie ihm, dem stark zur Mystik sich Neigenden, nicht zusagte. Bei seinem Übertritt nahm er den Namen Angel. Silesius an. 1624—1677.

die vernünftige Kreatur ist kein Aufgehen in derselben.

Daß die Höhe der sich selbst mitteilenden Liebe in der Erlösung und deren Mitteilung an die Menschen durch den ihnen geschenkten Glauben vor uns steht, ist ebenso richtig, wie es wieder falsch ist, mit Schleiermacher[5] zu sagen: „Die göttliche Liebe, als diejenige Eigenschaft, vermöge deren das göttliche Wesen sich mitteilt, wird in dem Werke der Erlösung erkannt." Diese schriftwidrige Erklärung hat ihren Grund in der Darstellung Christi als des Zentralmenschen und in der falschen Ansicht vom Verhältnis des Neuen und Alten Testaments. Die Erlösung ist doch nur Wiederherstellung der Selbstmitteilung Gottes, die schon in der Schöpfung geschehen und durch die Weissagung im Alten Testament bereits vorhanden ist.

Es ist bekannt, daß Schleiermacher die Heiligkeit und zumal die Gerechtigkeit sehr hinter der Liebe zurücktreten läßt. Da kommt, abgesehen von den besondern Gründen bei ihm, namentlich seiner schriftwidrigen Fassung der Sünde, die seit alters behandelte Frage zum Vorschein, nämlich, ob nicht die Liebe und Güte in Widerstreit treten zur Heiligkeit und Gerechtigkeit. Die Liebe will mitteilen, aber der sündigen Kreatur gegenüber scheint doch die Heiligkeit und Gerechtigkeit es zu wehren.

Ein großer Teil der Gnostiker (Marcion z. B.) nahm den Widerspruch als wirklich vorhanden an. Der Ausdruck dieser Stellung ist die Unterscheidung des alttestamentlichen Gottes (Demiurg), der nur Gerechtigkeit kennt, und des neutestamentlichen, der die Liebe ist. Auch Simon der Magier sagt in den „Klementinen,"[6] daß Gott nicht gerecht sein könne, wenn er gütig sei, und wenn gerecht, so könne er nicht gütig sein, z. B. nicht Sünde vergeben.

Manche Kirchenväter suchen den Widerspruch zu lösen, geben aber eigentlich nur Formeln, die keine wirkliche Lösung sind. Clemens Alexandrinus[7] meint, daß Gerechtigkeit und Güte nicht widersprechend seien, denn Gott sei gütig, wenn er gerecht, und gerecht,

---

[5] Glaubenslehre, § 166.

[6] *Homil. 18, § 1.*

[7] *Paedagog., cap. 8.*

wenn er gütig sei; er strafe z. B. nicht aus Haß, sondern um zu bessern. Und Tertullian[8] sagt: *Bonitas nisi justitia regatur, ut justa sit, non erit bonitas, si injusta sit. Nihil enim bonum, quod injustum: bonum autem omne quod justum.* Sie deuten hin auf die richtige Lösung, daß alle Eigenschaften Gottes eigentlich mit dem Wesen Gottes identisch sind.

Darauf kommt auch Bretschneider[9] hinaus, indem er sagt: „Hierbei ist zu bemerken, daß wir beide Eigenschaften, unsrer Denkart zufolge, Gott beilegen müssen, daß sie aber, wie alle göttlichen Eigenschaften, bloß in unserm Begriff verschieden, in Gott aber nur Eins, nur eine Vollkommenheit sind, siehe § 46." Dort[10] erklärt er: „Denn in Gott ist alle Vollkommenheit nur eine; und der Mensch löset sie nur auf in Teile, um sich das Ganze deutlicher zu machen." Er führt dann weiter[11] aus, daß man die Güte nicht für sich, sondern stets in Verbindung mit der Gerechtigkeit betrachten müsse. Es sei aber auch nicht einmal so, wie es nun scheine, daß für unsere Vorstellung ein Widerstreit bleibe. Er sucht dies zu erweisen durch seine Definition von Heiligkeit, daß sie nämlich Liebe zum Wahren, Guten und Vollkommenen ist, was doch stets beseligend sei; so liefen ja Heiligkeit und Güte in eine Wurzel zusammen und könnten sich nicht widersprechen. Er wäre besser bei der ersten Lösung stehengeblieben, denn diese Definition von Heiligkeit ist doch nur eine halbe, da die Heiligkeit doch nicht nur Liebe zum Guten, sondern zugleich Haß gegen das Böse ist, so daß es also mit der einen Wurzel nichts ist.

Es haben ihm ähnlich (und zu gleichem Zweck wie er) spätere Theologen solche die Heiligkeit und ebenso die Gerechtigkeit abschwächende Definitionen aufgestellt, namentlich die, welche die Schriftlehre vom stellvertretenden Strafleiden aufheben (v. Hofmann) oder abschwächen. Nitzsch[12] definiert die Gerechtigkeit als die ordnende Güte und Martensen[13] definiert sie als ein

---

[8] *Adv. Marc., lib II, cap. II.*
[9] Dogmatik, § 59, S. 533.
[10] § 46, S. 444.
[11] A. a. O., § 59, S. 533.
[12] System, § 80, Anm. 2.
[13] Dogmatik, § 50.

Moment der Güte. Aug. Hahn[14] behandelt die Frage mehr nach der praktischen Seite im Blick auf die Erfahrungen und Erlebnisse der Menschheit im ganzen wie der einzelnen Menschen, im Blick auf die so oft ungleichen Schicksale oder auch auf besondere große Unglücksschläge. Was 1.) die Wohltaten betreffe, so fordere Gott auch von denen mehr, denen viel gegeben (Matth. 25, 14—23), oder auch, er wolle durch Wohltat zur Buße reizen (Röm. 2, 4). 2.) Die Leiden der Frommen würden zu Freuden (1. Mose 50, 20) und zur geistlichen Erweckung (Luk. 8, 24; Jes. 26, 16). 3.) Die Übel, deren Zweck wir jetzt nicht entdecken, würden ihren heilsamen Zweck früher oder später zeigen oder einmal durch die Seligkeit überwogen werden (Röm. 8, 17—24; 2. Kor. 4, 17; Heb. 12, 9—11). Freilich ist dieses alles, namentlich das letztere, nicht volle Antwort in bezug auf große Unglücksschläge. Wir haben hier wieder die Rätsel der Regierung Gottes, die wir schon bei der Allwissenheit und Weisheit Gottes betrachteten. Wir werden immer wieder auf Röm. 11, 33. 34 und 9, 20 verwiesen und sollen gewiß sein, daß „Gott überwindet, wenn er gerichtet wird" (Röm. 3, 4; Ps. 51, 6).

Zu weiterer Lösung führt auch Philippi[15] nicht, indem er sich den neueren so gesuchten Definitionen von Heiligkeit anschließt, daß Heiligkeit die Selbsterhaltung Gottes sei, so daß Gott durch die in der Liebe geschehende Selbstmitteilung sich nicht gleichsam verliere, sondern sich bewahre. Was die Liebe dem persönlichen Geschöpf mitteile, das wolle die göttliche Heiligkeit in ihm und an ihm bewahren. So seien also Heiligkeit und Liebe harmonisch geeinte Prinzipien. Ja, das langt aus, solange nur die dem Menschen schon verliehenen Guttaten ins Auge gefaßt werden, aber nicht, wenn man die Frage ins Auge faßt, wie Gott dem Menschen, dem er Liebe beweisen will, dies wirklich tun kann, wenn die Heiligkeit doch denselben als der Guttat unwürdig erkennt. Philippi kommt über Bretschneider nicht hinaus und hat nicht einmal dessen hauptsächlichste und annehmbarste Lösung.

---

[14] Lehrbuch des christlichen Glaubens, 2. Aufl., T. 1, § 48, S. 270.
[15] Glaubenslehre, B. 2, S. 102.

§ 18.

Die Heiligkeit Gottes.

(*De sanctitate Dei.*)

LEHRSATZ.

Die Heiligkeit Gottes ist die Eigenschaft Gottes, nach welcher er das sittlich Gute liebt und das sittlich Böse hasst.

Anmerkung:—Diese Definition ergibt sich aus den vielen Schriftstellen, in denen auf Grund der Heiligkeit Gottes das Anlegen alles Guten und das Ablegen alles Bösen von dem Menschen gefordert und als der Kern der von dem Menschen geforderten Heiligkeit die Liebe zum Guten und der Haß gegen das Böse beschrieben wird (3. Mose 11, 44. 45; Jos. 24, 19; 2. Kor. 7, 1; Gal. 5, 17; Eph. 5, 26; 1. Thess. 4, 7; 1. Pet. 1, 15; Heb. 9, 13. 14; Off. 16, 5 vergl. mit 2. Tim. 2, 21).

Cremer,[1] welcher zu speziell die Heiligkeit in Rücksicht auf die Erlösung und Versöhnung faßt, definiert, daß „die Heiligkeit sei die lautere Reinheit Gottes, welche jede Gemeinschaft mit der Welt an und für sich ausschließt und nur noch ein Verhältnis freier, erwählender Liebe offen läßt, in welchem sie sich dann in der Heiligung des Volkes Gottes, der Entsündigung und Erlösung desselben erweist, also die in der Versöhnung und Erlösung und beziehungsweise im Gericht sich offenbarende Reinheit Gottes." Also im Grunde die Reinheit Gottes, nach welcher Gott das Gute liebt und das Böse haßt. Die weitere Ausstattung mit den Beziehungen auf Erlösung und Heiligung der Menschheit erweckt nur den Schein, als ob die Erlösung etwas für Gott Notwendiges sei. Immerhin kommt die Definition von Cremer der des Lehrsatzes und der der orthodoxen Dogmatiker nahe. Quenstedt[2] definiert: *Sanctitas Dei est summa omnisque omnino labis aut vitii expers in Deo puritas; munditiem et puritatem debitam exigens a creaturis; sive, qua Deus summe purus, mundus et*

---

[1] Biblisch-theol. Wörterbuch der nt. Gräzität, 2. Aufl., S. 45.

[2] *Theol. did. pol., pars I, thes. XXXIV, p. 292.*

sanctus est, omnisque puritatis et sanctitatis in creaturis autor. Auch Aug. Hahn[3] gibt eine dem Lehrsatz ähnliche Definition und bezeichnet sie als die populäre. Sie ist aber einfach die der Schrift.

Da die Heiligkeit eine solche Liebe zum Guten und Haß gegen das Böse ist, so ist sie die Wurzel der Gerechtigkeit Gottes. Daher definieren dann auch manche unserer Dogmatiker die Heiligkeit als die *justitia interna* im Gegensatz zur *justitia externa* als der Gerechtigkeit im engeren Sinne. Hahn definiert an der angegebenen Stelle die Heiligkeit in wissenschaftlicher Form als „die vollkommene Übereinstimmung des Willens Gottes mit der vollkommenen Erkenntnis." Ähnlich definieren schon vor ihm andere (Bretschneider), die entweder die Heiligkeit als Übereinstimmung Gottes mit sich selbst oder als Selbstbejahung oder Selbsterhaltung fassen. So geht Buddeus davon aus, daß Gott selbst das vollkommen sittlich Gute ist und daß die Heiligkeit darin bestehe, daß Gott sich selbst wolle. Er definiert:[4] ......, *quando Deus se ipsum amore purissimo amare concipitur, ut simul ab omni imperfectione remotus, secretus, separatus censeatur, amor ille vocatur sanctitas.* Schlicht und einfach gegeben, sagt auch diese Definition, daß Heiligkeit die Eigenschaft Gottes sei, wonach er das sittlich Gute liebt und, weil das Böse des Guten Gegensatz ist, so auch notwendig das Böse haßt.

Buddeus hat offenbar noch nicht bei der Definition der Heiligkeit den Gedanken an Heiligkeit als Übereinstimmung mit sich selbst, oder als Übereinstimmung des Willens mit dem Intellekt, oder als Bejahung und Bestätigung seines Wesens. Derartige Definitionen sind erst unter Einfluß der neueren Philosophie seit Kant entstanden, der darunter die Übereinstimmung mit dem Sittengesetz versteht. So die Rationalisten.[5] Doch wiewohl Rationalist, steht Bretschneider[6] anders. Er geht davon aus, daß die Freiheit des göttlichen Willens bezogen werden könne auf die Beweggründe des Handelns, daß so Gott moralische Frei-

[3] Lehrbuch des christl. Glaubens, § 46, S. 263.
[4] *Inst. theol. dog., lib. II, § XXXVI, p. 325.*
[5] Reinhard, Dogmatik, § 37, 4, S. 126.
[6] Dogmatik, B. 1, § 57, 3, S. 511.

heit oder Heiligkeit beigelegt werde und daß dieselbe die Eigenschaft Gottes sei, nach welcher sein Wille stets mit dem vollkommensten Verstande übereinstimmt, oder es sei die Harmonie seines Willens und Wirkens mit seiner wesentlichen Vollkommenheit selbst. Er setzt hinzu:[7] „Seine eigene Vollkommenheit ist ihm unverbrüchliches Gesetz des Wirkens." Damit deutet Bretschneider an, daß das Sittengesetz nicht etwas Objektives außer Gott sei und das Gute nicht als Gesetz für Gott stehe, und menschliche Heiligkeit also von der göttlichen eben darin wesentlich unterschieden sei, wie er damit zugleich auch seine Stellung von Kant unterscheidet. Daß Aug. Hahn[8] die Heiligkeit definiert als vollkommene Übereinstimmung des göttlichen Willens mit der vollkommenen Erkenntnis, ist schon bemerkt. Er steht also Bretschneider ziemlich nahe, wie er ja auch der supranaturalistischen Richtung angehört. Auffallen kann es, daß Baier, so lange vor Kant, doch die Heiligkeit als Übereinstimmung mit dem Sittengesetz definiert. In seinem *Compendium*[9] sagt er: *Sanctitatem vocamus, et importat rectitudinem divinae voluntatis, qua omnia, quae recta atque bona sunt, aeternae suae legi conformiter vult.* Doch sagt Baier allerdings auch:[10] *Deus, qui legem a superiore latam non habet, ipse sibi lex est.* Es ist leicht zu erkennen, daß diese Art, die Heiligkeit zu definieren, etwas mechanisch Trennendes in das Wesen Gottes hineinträgt. Gott erscheint zu menschlich als der, welcher seine Vollkommenheit, oder seine vollkommen sittliche Erkenntnis, stets vor Augen hat und damit sein Wollen und Wirken in Einklang setzt.

Die moderne Theologie ist fast durchgängig von Schleiermacher beeinflußt, doch hat Schleiermacher selbst etwas Ähnliches wie die neueren Definitionen von Heiligkeit nicht. Der Grund ist, daß er, angemessen seinem ganz subjektiven Grundbegriff von Religion als absolutem Abhängigkeitsgefühl, wobei von einer Erkenntnis des objektiven, inneren Wesens Gottes ganz abgesehen wird, auch die Eigenschaften in keiner Weise als etwas Objektives in Gott ansieht, sondern als

---

7 A. a. O., S. 512.
8 Lehrbuch des christl. Glaubens, B. 1, § 46, S. 263.
9 *Pars I, cap. I, § XXIII, p. 136.*
10 *L. c., p. 137, nota b.*

bloße Formen des menschlich frommen Bewußtseins. So definiert er denn[11] die Heiligkeit Gottes so: „Wir verstehen unter Heiligkeit Gottes diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Zusammenleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit auch das Gewissen gesetzt ist." Am Ende der Anm. 3 kommt Schleiermacher auf die orthodoxen Dogmatiker und erwähnt, daß sie die Heiligkeit als die innere Reinheit Gottes definierten und als Motiv der Forderungen Gottes an die Menschen, heilig zu sein, hinstellten. In diesem letzteren stimmten sie mit ihm; aber die innere Reinheit Gottes hier zur Hauptsache zu machen, mit andern Worten, sich mit dem objektiven Wesen Gottes zu beschäftigen, das gehöre nur in die spekulative oder natürliche Theologie, aber nicht in die christliche Glaubenslehre.

Die Definition der Heiligkeit als Gottes Selbstbejahung und Übereinstimmung mit sich selbst findet sich im allgemeinen bei Theologen aller Schattierungen, auch bei den sogenannt konfessionell gerichteten Theologen (z. B. Thomasius, Philippi, doch nicht bei Kahnis). Thomasius[12] setzt zunächst die Heiligkeit in ein besonderes Verhältnis zur Dreieinigkeit mit der Erklärung, daß darum, weil Gott als Dreiheit der Personen existiert, das Wollen Gottes zur Heiligkeit werde. Diese Erklärung erweist sich sofort darin als schief, daß ja Gottes Wesen an sich persönlich ist und die drei Personen in dem einen persönlichen und an sich heiligen Wesen existieren. Dann gibt Thomasius folgende Definition: „Mit Recht wird gewöhnlich die Heiligkeit für die vollkommene Übereinstimmung des göttlichen Wollens mit dem göttlichen Sein gehalten. Gott ist heilig, weil er sich so will, wie er ist. Gott schließt alles ihm widersprechende aus und affirmiert sich selbst in seinem sich selbst gleichen, absolut guten Sinn." Er bemerkt hierzu, daß es darum recht sei, von Selbstliebe Gottes zu sprechen. Er sieht dabei auf Buddeus mit der oben gegebenen Definition.[13] Der Gedanke ist dieser, daß die Liebe zwar die Selbstmitteilung *(communicatio sui)*, aber damit zugleich das Sichwiederfinden im Anderen und

[11] Glaubenslehre, 1, § 83.
[12] Christi Person und Werk, T. 1, § 16, S. 137.
[13] A. a. O., S. 143.

somit das Sichselbstbestätigen sei. Daß aber hierin nur recht lose Gedankenassoziationen vorliegen, das liegt auf der Hand.

Auch Philippi[14] läßt die Heiligkeit Gottes ihr volles Licht erst durch die Trinitätslehre empfangen. „Gott stellt sich als der Dreieinige in seinem Sohne......den Anderen seiner gegenüber; kehrt aber im Geiste wieder zu sich zurück, schließt sich mit dem Sohne dem Anderen seiner (also dem Antitypus) zusammen und erhält so sich selbst. Und darum eben heißt der Geist der heilige, weil er das persönliche Prinzip der göttlichen Selbstbejahung oder Selbsterhaltung ist." Man muß sich wundern, daß selbst Männer wie Philippi nicht sehen, auf welche Wege sie hierdurch geraten. Sie stellen hiermit die Trinität hin als notwendig, und zwar nicht darum, weil Gott sich als trinitarischer in der Schrift geoffenbart hat, sondern weil sie notwendig gedacht werden muß. Auch Philippi gerät damit auf die Bahn derer, die die Trinität beweisen wollen; und klar genug ist es, daß seine ganze Argumentation eine Hegelsche ist. Doch auf ihn verweist er nicht, wohl aber auch wie Thomasius auf Buddeus, mit welchem seine Definition wohl übereinstimme. Er sagt:[15] „Die göttliche Heiligkeit nun ist die Bezogenheit Gottes auf sich selbst, das Prinzip der göttlichen Selbstbejahung, Selbsterhaltung oder Selbstbewahrung." Seite 82: „Ist nun die Heiligkeit das Prinzip der göttlichen Selbsterhaltung, so ist die Liebe das Prinzip der göttlichen Selbstmitteilung." Für die in aller Einfalt durch die Schrift bestimmte Erkenntnis ist diese ganze Definition der Heiligkeit eine sehr befremdende und befremdlich anmutende. Welch eine befremdende Vorstellung von Gott, daß er sich gleichsam zusammennehmen müsse, damit, wenn er sich in Liebe mitteile, er sich nicht verliere! Wo sind Schriftstellen, die solche Vorstellungen darbieten? Nicht übel sagt in bezug auf solche Definitionen der göttlichen Heiligkeit der sarkastische Strauß,[16] daß damit in Gott die Möglichkeit gesetzt werde, auch anders zu wollen, als er solle.

Kahnis[17] klingt zwar einmal an die Art der Definition

---

[14] Glaubenslehre, B. 2, S. 81.
[15] Glaubenslehre, B. 2, S. 80.
[16] Glaubenslehre, B. I, § 38, S. 594.
[17] Dogmatik, B. 1, § 12, S. 237.

von Thomasius und Philippi an mit den Worten: „Wie das Weltbewußtsein Gottes seinen letzten Grund im Selbstbewußtsein Gottes hat, so wurzelt auch das Wollen Gottes in bezug auf die Welt, sozusagen das Weltwollen, in dem Wollen Gottes in bezug auf sich selbst, in dem Selbstwollen Gottes." Indes, angemessen der ganzen Art von Kahnis, sich vorwiegend in der Schrift zu bewegen, nimmt er doch von der philosophischen Art, die Heiligkeit zu definieren, Abstand und erklärt gleich nach jenen Worten: „Sofern Gott, der absolut Gute, in sich sowohl wie in der Welt nur das Gute will, ist er heilig." Und an anderm Ort[18] erklärt er: „Heilig (קָדוֹשׁ, ἅγιος. *sanctus, sacer*) heißt negativ: was ausgesondert; positiv: was Gott geweiht ist. Wenden wir diesen Begriff auf Gott an, so nennen wir ihn heilig, negativ, weil er ausgesondert ist von allem, was seinem Wesen widerspricht; positiv, weil er das absolut Gute will. Dem entspricht (setzt er hinzu) die Populardefinition: ‚Er liebt das Gute und haßt das Böse.'" Mit Recht verwirft Kahnis die von Bengel auf Grund von Ps. 119, 9; Jes. 57, 15; Hab. 3, 3 zuerst aufgestellte Meinung, daß angemessen der Grundbedeutung von קָדוֹשׁ (aussondern) der Begriff der Heiligkeit Gottes seine Erhabenheit über die Welt sei. Ganz ebenso definieren Hengstenberg,[19] Hahn,[20] von Hofmann.[21] Auch R. Kittel[22] erklärt wenigstens als Schlußresultat seiner Darstellung der Heiligkeit Gottes im Alten Testament dies: „Weshalb die Hoheit und Erhabenheit immer ein wesentliches Element des göttlichen קֹדֶשׁ ist."

Kittel zeigt aus einer Fülle von Stellen, daß der Begriff „heilig" nicht die Erhabenheit, sondern das sittliche Sein, die Reinheit Gottes ausdrückt. Thomasius[23] erklärt auch, daß קָדוֹשׁ im Alten Testament Wesensbezeichnung Gottes sei und daß die Grundbedeutung nicht „ausgesondert sein," sondern richtiger nach Gesenius gleich *purum esse* sei; daß die Grundbedeutung

[18] B. 3, § 7, S. 193.
[19] Kommentar über die Ps., Ps. 71, 22.
[20] Bibl. Theol. des N. T, S. 142.
[21] Schriftbeweis, B. 1, S. 83.
[22] Real-Ency., 3. Aufl., B. 7, S. 573, 40.
[23] Christi Person und Werk, T. 1, S. 145.

von Heiligkeit gleich „ethische Reinheit, sittliche Vollkommenheit" sei und daß dies sich überall zeige, wo die Schrift von Heiligkeit rede. Auch Kittel, also der neusten Alttestamentlichen einer, muß zugeben, daß die Ableitung von קָדוֹשׁ noch immer ungewiß sei, ob von einer Wurzel gleich „aussondern" oder von einer Wurzel gleich „rein sein."

Übersehen wir die Ausführungen, so gilt in Ansehung der populär genannten Definition hier durchaus: Volkesstimme ist Gottes Stimme, d. h. Gott selbst erklärt seine Heiligkeit so. Wenn Thomasius in der zuletzt angeführten Erklärung von der Bedeutung „aussondern" als Wesensbezeichnung Gottes ganz Abstand nehmen will, so hat er damit, auch Kahnis gegenüber, ganz recht. Denn wenn nach Kittel das hebräische Wort doch das ewige, sittliche Wesen Gottes, das „ausgesondert sein" von allem ihm Widersprechenden bezeichnen soll, so muß man wohl fragen: Wo ist in der Ewigkeit etwas, von dem Gott als ausgesondert anzusehen wäre?

Es wurde schon von den Definitionen unserer orthodoxen Dogmatiker gezeigt, daß sie aus der Heiligkeit Gottes die göttliche Forderung der Heiligkeit bei den Menschen ableiten. Der Inbegriff der göttlichen Forderung ist das Sittengesetz, der Dekalog. Da ist nun zweierlei gewiß: 1.) Wir müssen das im Gesetz als gut Gebotene für gut, das Verbotene für böse ansehen, weil es Gott so geboten und verboten hat. 2.) Wir können etwas anderes als das im Gesetz Gebotene weder für gut und zu befolgendes, noch etwas anderes als das im Gesetz Verbotene für böse und zu meidendes halten, weil dies Gesetz der Seele eingeschrieben ist und dieselbe absolut bestimmt und regiert, sowohl ihr Erkennen als auch ihr Wollen. Weil es nun in bezug auf das Sittliche und die Sittlichkeit so mit uns bestellt ist und wir in unserm Denken daran gebunden sind, so werden auch unsere Vorstellungen von Gott dadurch leicht beeinflußt, als ob etwa das Gesetz des sittlich Guten und Bösen für Gott von vornherein feststände als etwas, daran Gott selbst gebunden wäre mit seinem Wollen und dann mit seinem Fordern von den Menschen. Das wäre die Formel: Weil etwas gut ist, darum will es Gott. Wenn man aber dies ablehnt, weil es

der Unabhängigkeit und Majestät widerspricht, so wird man ähnlich wie Duns Scotus und manche neueren Theologen zu der Formel kommen, daß etwas sittlich gut ist, weil es Gott setzt und will; dann aber scheint es wieder so, als wäre es mit dem sittlich Guten nicht so, daß es gar nicht anders sein könnte, als es ist. Sagt man nun zur Lösung dieser Frage, daß Gott ja das *summum bonum* eben auch im Sittlichen selbst ist und darum auch sein Wollen und sein Fordern von den Menschen nur auf das Gute gerichtet, so ist das gewiß vollkommen recht; aber wir haben dann doch wieder ein Vorher des Gutseins und ein Nachher des Gutwollens, nämlich für unser Denken und Vorstellen in seiner Endlichkeit. Die ganze Frage entsteht also wieder nur daher, daß wir das ewiggleiche Wesen Gottes in seinem Sein, Denken, Wollen und seinen Eigenschaften in irgend adäquater Weise schlechtweg nicht fassen können.

---

§ 19.

Die Gerechtigkeit Gottes.

(*De justitia Dei.*)

LEHRSATZ.

Die Gerechtigkeit Gottes ist die Eigenschaft, nach welcher Gott das von ihm vorgeschriebene Gute belohnt und das von ihm verbotene Böse bestraft.

Anmerkung.—So definieren wir auf Grund der Schrift (2. Mose 9, 27; 10, 17; Hiob, 8, 3; Ps. 11, 7; Jer. 12, 1; 2. Thess. 1, 5. 6) mit Calov:[1] *Justitia Dei est, qua Deus justus est retributor boni atque vindex mali.* Ebenso Quenstedt:[2] *Justitia Dei est summa et immutabilis voluntatis divinae rectitudo, a creatura rationali, quod rectum et justum est, exigens.*

Die Definition von Quenstedt nähert sich ersichtlich der Definition der *sanctitas*. Das ist erklärlich, da Heiligkeit und Gerechtigkeit doch einander sehr nahe stehen (Ps. 145, 17; Jes. 5, 16) und oft beide Heiligkeit genannt und nur als *sanctitas*

---

[1] *Systema, tom. II, p. 565.*

[2] *Theol. did. pol., pars I, cap. VIII, thes. XXXV, p. 292.*

interna et externa unterschieden werden. Kahnis[3] führt auch unsere orthodoxen Dogmatiker wie Quenstedt und dann auch Dogmatiker aller späteren Zeiten an als Beweis, daß die Dogmatiker aller Zeiten sich in der Definition begegneten, daß „Gerechtigkeit die angewandte Heiligkeit Gottes sei." Geradeso definiert der Supranaturalist Döderlein: *Justitia est demonstratio sanctitatis.* Selbst Schleiermacher[4] setzt diesen Zusammenhang; nur daß wieder sein Pantheismus durchscheint, wenn er definiert: „Die Gerechtigkeit Gottes ist diejenige Ursächlichkeit, kraft deren in dem Zustande der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Übels mit der wirklichen Sünde geordnet ist."

Es versteht sich von selbst, daß trotz der Beziehung der Gerechtigkeit auf die Welt doch diese Eigenschaft von Ewigkeit in Gottes Wesen liegt und man nicht in Parallele mit Quenstedts Unterscheidung von *immensitas* und *omnipraesentia* etwa sagen darf: *Sanctitas est aeterna, justitia cum mundo coepit.* Während die Beziehung der Gerechtigkeit auf die Heiligkeit ganz schriftgemäß ist, so ist dies weniger zu sagen von der Beziehung der Gerechtigkeit auf die Güte Gottes, wie Leibnitz *(justitia est bonitas sapienter administrata)* und Wolf *(justitia est benignitas ad leges sapientiae temperata)* es tun. Aus Stellen wie Ps. 31, 2 läßt sich dies nicht begründen, denn die genannte Stelle sagt wohl, daß David sowohl von Gottes Güte als von seiner Gerechtigkeit Hilfe erwartet, aber doch in sehr verschiedener Beziehung.

Durchgängig nehmen unsere Dogmatiker, wie auch in der oben gegebenen Definition geschehen, in ihren Definitionen von der *justitia* nur Bezug auf das Gebiet des Sittlichen. Es ist auch das Sittliche das Hauptgebiet, womit es die Gerechtigkeit zu tun hat. Doch reden wir mit Recht von einem Naturgesetz, und wo Gesetz ist, da waltet Gerechtigkeit. Wir haben also die ganze Natur als einen Schauplatz der göttlichen Gerechtigkeit anzusehen, welche es verhindert, daß nicht durch Schrankenlosigkeit die ganze Natur sich selbst vernichte. Ziemlich deutlich nimmt hierauf auch Gerhard Bezug:[5] *Erga*

[3] Dogmatik, B. 3, § 7, S. 201.
[4] Glaubenslehre, § 84, S. 509.
[5] *Loci, tom. II, loc. II, § CCXXIX, 5, p. 171.*

creaturas justus est tum dispositive, quatenus omnes actiones suas, omnia opera sua ad extra juxta normam aequitatis et justitiae disponit, estque justissimus totius universi gubernator ac dominus; tum distributive, quatenus unicuique creaturae reddit secundum opus suum.

Klarer als in der Natur tritt die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes hervor bei dem Menschengeschlecht, in den Gesetzen, welche in mannigfachen Besonderungen innerhalb der menschlichen Gemeinschaft sowohl für das Verhalten des einzelnen als der ganzen Gemeinschaft gegeben sind. Denn die im Menschengeschlecht hervortretende, unabweisbare Notwendigkeit, das Verhalten der ganzen Gemeinschaft sowohl als des einzelnen bestimmten Gesetzen zu unterwerfen, diesen Gesetzen Gehorsam zu leisten, den Ungehorsam gegen dieselben zu bestrafen, beruht auf der Uroffenbarung des gesetzgebenden, dem Guten Wohlgefallen, dem Bösen Zorn und Strafe zusprechenden Gottes, welche Uroffenbarung und ursprüngliche Erkenntnis von der Gerechtigkeit Gottes der Menschheit in der Form des natürlichen Gesetzes und des darnach handelnden Gewissens geblieben ist. So auch Gerhard:[6] *Quamvis tum ex naturaliter insito justi et injusti discrimine, tum ex poenis graviora delicta comitantibus ratio humana quodammodo agnoscat, Deum esse justum, quod testantur dicta gentilium de Dei justitia: tamen cognitio illa est imperfecta et languida.* Eben weil die natürliche Gesetzeserkenntnis *(lex naturalis, lex innata)* eine *imperfecta et languida* ist, so hat Gott durch das geoffenbarte Gesetz *(lex revelata)* die Uroffenbarung bestätigt und erneuert.

Über das Verhältnis des natürlichen und des geoffenbarten Gesetzes, die an sich inhaltlich, ja wesentlich übereinstimmen, waltet eine gewisse Unklarheit bei Philippi,[7] als wäre die Forderung der Heiligkeit nicht ebenso die des natürlichen Gesetzes wie die des geoffenbarten und als wäre durch das natürliche Gesetz nicht ebenso die Bedrohung mit der Strafe, beziehungsweise dem Tode, gesetzt wie durch das geoffenbarte. Je mehr das natürliche Gesetz bei höher zivilisierten Völkern entwickelt ist, desto mehr ängstet das Gewissen in solchen Völkern mit der Furcht der Strafe, selbst solcher über

---

[6] *Loci, tom. III, loc. II, § CCXXXIII, p. 174.*
[7] Glaubenslehre, B. 2, S. 92—94.

dies Leben hinaus. Es hängt die Unklarheit der Darstellung dieses Verhältnisses zwischen natürlichem und geoffenbartem Gesetz zusammen mit dem Bemühen Philippis, den Begriff der Gerechtigkeit dem besonderen, gesuchten Begriff der Heiligkeit konform zu machen. Nach Philippi ist Heiligkeit Gottes das innere Prinzip der Selbsterhaltung Gottes, und daher Gerechtigkeit das sich nach außen verwirklichende Prinzip der Selbsterhaltung. Darum offenbart sich die Gerechtigkeit in der Forderung der Heiligkeit vom Menschen. Denn menschliche Heiligkeit besteht in der menschlichen Selbsterhaltung Gottes. Aber ebendarum offenbart sich die Gerechtigkeit auch als drohende und richtende und Tod verhängende gegenüber der Sünde. Denn Sünde ist erstrebte Gottesvernichtung (das steht allerdings auch in Ps. 2, 2. 3; 14, 1; Hiob 21, 15; Mal. 3, 14; Jak. 4, 4), darum muß sie als Rückschlag der göttlichen Selbsterhaltung in der Gerechtigkeit den Tod als Vernichtung erfahren.

Derartiges ist lediglich eine recht gesuchte Darstellung, die gleichsam die Schriftlehre in ihrer Schlichtheit und Einfalt tiefer und interessanter zu machen sucht. Es kommt dabei auch Philippi zu sehr aus den Augen, daß, so gewiß die Ehre Gottes der absolut höchste Zweck der einmal gesetzten Kreatur ist, doch Gott von vornherein sie nicht gesetzt hat, damit seine Majestät einen Schauplatz der Verehrung habe, sondern damit eine selige Kreatur sei. Wie aber der heilige Gott selig ist, so kann auch nur die heilige Kreatur selig sein. Was nun bei Philippi so hervortritt, ist dies, daß die Gerechtigkeit Gottes n u r eine transitive Eigenschaft sei und nicht eine ewig immanente. Daran haben wir oben erinnert. Es ist freilich gewagt, nun auch zeigen zu wollen, wieso Gott schon ewig in sich selbst und ohne Beziehung auf das Universum gerecht sein könne, weil die Schriftaussage fehlt. Wie gewagt es ist, nun doch etwas zu setzen, zeigt sich bei D o r n e r,[8] der die immanente Gerechtigkeit Gottes darin findet, daß Gott in sich selbst den verschiedenen Ideen je nach ihrem Wert die rechte Stellung gebe und also übergeordnete und untergeordnete Dinge unterscheide und nicht gleichsam alles als identisch an Wert setze, daß also in Gott nicht Willkür sei.

---

[8] Glaubenslehre, B. 1, § 24, 4, S. 281.

Die Gerechtigkeit Gottes, sofern sie allen Kreaturen, namentlich der Menschheit, Gesetze gibt, ist die *justitia legislatoria;* sofern sie die Gesetze anwendet und auf Grund derselben vergilt, ist sie *justitia distributiva, executiva, consequens,* und zwar nach Beschaffenheit des Objekts entweder *remunerativa* oder *punitiva, vindicata, ultrix.* Die durch die Gerechtigkeit verhängten Strafen sind teils solche, die sich aus dem natürlichen Zusammenhang ergeben *(poenae naturales),* z. B. Zerrüttungen des Körpers als Folge von Ausschweifungen und Unzucht; teils solche, in welchen Gott unmittelbar als bestrafend auftritt *(poenae positivae),* z. B. Ananias' und Sapphiras Tod.

Von älteren Dogmatikern, z. B. von Bretschneider,[9] wie von neueren, z. B. von Philippi,[10] werden hier im Lehrstück von der Gerechtigkeit ausführliche Erklärungen über den Unterschied der Gesetze *(leges naturales, necessariae* und *leges positivae),* über Ursachen und Zwecke der Belohnungen und der Strafen, über den Unterschied zwischen natürlichen *(ordinariae, naturales)* und positiven *(positivae, extraordinariae)* Belohnungen und Strafen, über den Unterschied zwischen Strafe *(poena)* und Züchtigung *(castigatio paterna)* usw. gegeben. Doch gehören diese Materien teils in das Lehrstück *de lege,* beziehungsweise in das von der Obrigkeit, teils in das über die Strafe, beziehungsweise in die Lehrstücke *de morte, de damnatione aeterna, de vita aeterna.* Auch die verschiedene Weise, in der die göttliche Gerechtigkeit in der Menschheit waltet, gehört weniger hierher als in die Lehre *de gubernatione.* Daß die Gläubigen auf die Gerechtigkeit Gottes, sofern er sie an den Gottlosen beweist, hoffen (Ps. 31, 2), ist ganz angemessen dem, daß sie überhaupt auf Gott hoffen. Nun spricht sich dies, daß Gott an den Gottlosen seine Gerechtigkeit beweise, öfter in den Psalmen (58; 59; 69; 79; 83; 94; 109) in sehr scharfer Weise aus, und man hat dies wieder dadurch erklären wollen, daß das Alte Testament noch nicht auf dem rechten, hohen sittlichen Standpunkt stehe, was sich als völlig verkehrt schon durch die eine Stelle 2. Thess. 1, 5—10 erweist.

---

[9] Dogmatik, T. 1, § 58, S. 517—529.
[10] Glaubenslehre, B. 2, S. 95—99.

§ 20.

Die Allmacht Gottes.

(*De omnipotentia Dei.*)

LEHRSATZ.

Die Allmacht Gottes ist die schrankenlose Macht des Willens Gottes, alles zu tun, was keine Unvollkommenheit in ihm mit sich führt oder keinen Widerspruch mit seinem ganzen Wesen enthält.

Anmerkung:—Was Menschen unmöglich ist, das ist Gott möglich (Matth. 19, 26; Luk. 18, 27); ja seine Macht geht nicht nur über menschliches Vermögen, sondern auch über alles menschliche Vorstellen (Eph. 3, 20); sie ist schrankenlos (Ps. 33, 9; 115, 3; 135, 6; Luk. 1, 37). So ruht unsere Definition auf der Schrift.

Ähnlich definieren unsere Theologen. Brochmand:[1] *Omnipotentiam Deo ubi tribuo, tantam potentiam ipsi assigno, ut multo plura quam ulla creatura capere possit, facere queat, adeo ut quicquid facere vult, nullo labore et negotio facere possit, invitis etiam omnibus rebus creatis.* Hollaz:[2] *Attributum divinum, quo Deus efficere potest omne, quod fieri possibile est et in Deo nullam importat imperfectionem.*

Eine Unvollkommenheit würden wir in Gottes Allmacht hineinbringen nicht nur, wenn wir sie für beschränkt erklärten wie menschliche Macht und nicht für unendlich, sondern auch wenn wir in Gott das Verhältnis zwischen Willen und Macht analog dem Verhältnis, wie es zwischen beiden Kräften in dem Menschen obwaltet, setzen wollen. Bei dem Menschen sind Wille und Macht getrennt. Der Wille setzt die Macht in Bewegung; die Macht ist Organ des Willens. Solch eine Trennung von Willen und Macht dürfen wir in Gott nicht setzen. Bei ihm ist der Wille ohne Vermittlung einer vom Willen unterschiedenen Kraft selbst wirkende Macht. Hierüber spricht sich ähnlich Gerhard[3] aus: *Realiter potentiam a voluntate*

---

[1] *Systema, tom. I, art. III, cap. I, sect. III, 7, p. 105.*
[2] *Examen, pars I, cap. I, § 48, p. 301.*
[3] *Loci, tom. III, loc. II, § CXCVIII, p. 153.*

non distingui, manifestum est ex essentiae divinae simplicitate, quaestio vero est, an ratione distinguatur? Durandus et alii adfirmant. ......Sed rectius statuitur, ne quidem ratione potentiam a voluntate in Deo distingui. 1) Quia scriptura sacra voluntatem Dei nobis proponit ut causam omnium rerum (Ps. CXV, 3; Ps. CXLVIII, 5; Esaj. XLVI, 10). 11) Imperfectionis est, quod in creatura intellectuali distinguitur potentia executiva a voluntate, sed a Deo removenda omnis imperfectio. Wenn wir also Gottes Allmacht so definieren: „Er kann alles, was er will," so heißt dies: Es geschieht alles, wozu der Wille in ihm ist; was er aber nicht tut, zu dem ist kein Wille in ihm vorhanden. Diesen letzteren Satz hat man auch so gegeben: Gott will nicht alles, was er kann; oder: Gott tut nicht alles, was er kann. Gott tut, wie unser Lehrsatz sagt, nichts, was seinem Wesen widerspricht. Die Allmacht ist ja nichts anderes als der allmächtige Wille Gottes, der an sich schon Kraft, nicht bloß Entschluß ist (Ps. 33, 6. 9; Heb. 11, 3). Aber der Wille Gottes ist heilig, kann also nicht auf etwas gerichtet sein, das seinem Wesen widerspräche. Seinem Wesen nach ist er aber heilig, ewig, unsterblich, unveränderlich; so kann also Gott weder sündigen, noch sterben, noch Geschehenes ungeschehen machen. Solches seinem Wesen Widersprechende tun, hieße Unvernünftiges tun. Daraus ist klar genug, daß des Plinius Einwand[4] sehr bedeutungslos ist, wenn er *Deum omnipotentem esse negat ex eo, quia mori et fallere non potest, nec factum infectum reddere potest.*

Aber der Satz: Gott tut nicht alles, oder will nicht alles, was er kann, zieht nicht bloß die Grenze, daß Gott nichts will, was seinem Wesen widerspricht, obschon dazu abstrakt genommen die Macht in ihm läge, sondern muß gerade aufgestellt werden, um die Allmacht Gottes als absolute zu behaupten. Denn gerade durch den entgegengesetzten Satz würden wir die Allmacht Gottes aus einer unbeschränkten zu einer beschränkten machen.

So tut es Abälard, welcher den Satz aufstellte: Gott kann nur, was er will und will nur, was er kann; Gott kann nichts anderes und auf andere Weise tun, als was und wie er

[4] *Hist. natur., lib. II, cap. VII.*

wirklich tut. Gerhard führt das Abälardsche Argument so an:[5] *Deus solum potest facere, quod ab aeterno praescivit et decrevit se aliquando facturum. Sed illa solum, quae aliquando facit, praescivit et decrevit, se facturum.* So auch die Sozinianer, welche das, was nach den Naturgesetzen unmöglich ist, auch für Gott als unmöglich bezeichnen. Sie leugnen also Gottes Macht, Wunder zu tun, in offenbarem Gegensatz zu 2. Mose 14, 21; 4. Mose 17, 8; 22, 28; 2. Kön. 6, 6; Ps. 77, 15; 136, 4; Jes. 25, 1; Dan. 3, 24. Cat. Racov.[6]: *Scias generationem Filii ex esssentia Dei esse prorsus impossibilem,* nämlich darum, weil die Natur nicht begreifen kann, wie Gott von Ewigkeit einen Sohn zeugen kann. Ähnlich stehen alle Rationalisten. Sie stellen alle Gott unter die Naturgesetze. Auch Schleiermacher beschränkt die göttliche Allmacht. Er sagt:[7] „Daß die göttliche Allmacht nicht nur darein gesetzt werden müsse, daß alles, was ist, seinen Grund in der göttlichen Ursächlichkeit habe, sondern ebenso darein, daß alles wirklich wird und geschieht, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott gebe." Aus diesem Satze, in welchem sich wieder der pantheistische Grundzug Schleiermachers zu erkennen gibt, würde folgen, daß wenn einmal die Weltentwicklung ihr Ende erreicht hätte, damit auch alle Möglichkeiten, die in Gott sind, erschöpft wären. So würde auch die unbeschränkte Allmacht zu einer beschränkten Macht erniedrigt.

Dagegen sagen wir mit Gerhard, daß Gott nie so Großes tue, daß er nicht noch Größeres tun könne:[8] *Infinita est potentia Dei* I) *in se et per se seu natura sua, sicut Deus ipse, cujus essentiale idioma est, quod infinitus adpellatur;* II) *respectu objectorum, quae non tantum jam facta varia sunt et innumera, sed etiam infinita adhuc alia ab ipso fieri possent, si sapientiae ejus placeret;* III) *ratione modi agendi, quia nunquam tam intensive et efficaciter agit Deus, ut non intensius et efficacius agere possit.*

---

[5] *Loci, tom. III, loc. II, § CXCII, p. 142.*
[6] *P. 65.*
[7] Glaubenslehre, B. I, § 54.
[8] *Loci, tom. III, loc. II, § CXCVII, p. 153, nota.*

4. Abschnitt.

Von der Dreieinigkeit Gottes.

---

§ 21.

Von der heiligen Dreieinigkeit.

(*De sancta trinitate*)

LEHRSATZ I.

Die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit, d. h. die Lehre, dass nur ein Gott sei und dass in diesem einen Gott sei Vater, Sohn und Heiliger Geist, ist eine Lehre, welche uns allein aus der Heiligen Schrift bekannt und im höchsten Sinne ein Mysterium, d. h., ein über die Vernunft hinausgehendes Geheimnis ist.

Anmerkung: — Beweise für den Personenunterschied in Gott, für die Dreiheit oder zunächst nur für die Mehrheit, gibt uns die Schrift sowohl Alten Testaments wie Neuen Testaments, allerdings mit dem schon von Gerhard aufgestellten Unterschiede, daß die Beweise des Alten Testaments nicht so klar sind wie die des Neuen Testaments. Im theologischen Streite ist daher, wie Gerhard ferner bemerkt, nicht der Anfang des Beweises mit den alttestamentlichen, sondern den neutestamentlichen Stellen zu machen. Beweis für den Personenunterschied in Gott geben im Alten Testament 1.) die Stellen, in welchen Gott von sich in der Mehrheit redet (1. Mose 1, 26; 3, 22; 11, 7; Jes. 6, 8); 2.) die Stellen, in welchen Gott von Gott, der Herr vom Herrn redet (1. Mose 19, 24; 2. Mose 16, 7; 4. Mose 14, 21; Ps. 45, 8; Ps. 110, 1; Jer. 23, 5. 6; 33, 15. 16; Micha 5, 1); 3.) Stellen, in denen der Sohn Gottes als Gott erwähnt wird (Ps. 2, 7; 72, 1. 17); 4.) Stellen, in denen drei Personen bestimmt aufgezählt werden (1. Mose 1, 1. 2; Ps. 33, 6; 2. Sam. 23, 2; Jes. 42, 1); 5.) das dreimalige

Heilig in Jes. 6, 3; 6.) diejenigen Stellen vornehmlich auch, in welchen von dem Engel des Herrn die Rede ist (1. Mose 16, 7—14; Kap. 18; Kap. 19; 21, 17—19; 22, 11—18; 31, 11—13; 28, 11—22; 32, 24—30; 48, 16; 2. Mose 3, 1—7; 13, 21 vergl. mit 14, 19; 23, 20—23; 33, 14; Jos. 5, 13; 6, 2; Richt. 6, 11—24; 13, 3—23; Jes. 63, 8. 9). Es wird ziemlich allgemein zugestanden, daß in allen diesen Stellen von einem unerschaffenen Engel die Rede sei, der mit Jehovah dem Wesen nach identisch sei, dem göttliche Ehre, Namen und Kraft zugeschrieben werden.

Die überwiegende Mehrzahl der Kirchenväter (Irenäus, Cyprian, Chrysostomus, Eusebius, Hilarius, Clemens Alex., Theodoret) sowie durchgehends unsere orthodoxen Dogmatiker, namentlich Calov[1] und Gerhard,[2] haben unter dem מַלְאַךְ יְהוָה (*Maleach Jahve,* auch *Maleach Elohim* und *Maleach haelohim)* den λόγος verstanden. So steht auch Hengstenberg,[3] und zwar überall, ferner (aber nicht alle durchgängig) Delitzsch,[4] Keil,[5] Kurtz,[6] Kahnis,[7] der zwar ziemlich dahin neigt, daß unter dem Engel Jahve selbst erscheint, aber[8] die Ansicht gründlich widerlegt, daß ein erschaffener Engel zu verstehen sei; Nitzsch,[9] Stier, Hävernick, Beck, Auberlen, Umbreit,[10] Thomasius,[11] Trip[12] und Philippi.[13] Es sind dies also einesteils bedeutende alttestamentliche Exegeten, andernteils bedeutende Bearbeiter der biblisch-alttestamentlichen Theologie.

Aber allerdings ist die Ansicht, nach welcher Maleach Jahve einen geschaffenen Engel bezeichnet, auch von alters her durch sehr bedeutende Theologen, auch ganze Kirchenge-

---

[1] *Bibl. illust. V. T.*
[2] *Loci, tom. III, loc. IV, § XLIV, p. 375.*
[3] Beiträge zur Einl. ins A. T., T. 1, S. 165 ff; Offenb. Joh. I, S. 66 und 612 ff.; Christologie des A. T.
[4] Biblisch-prophetische Theologie.
[5] Kommentar zu Genes., S. 126 ff.
[6] Geschichte des alten Bundes, 1. Aufl.
[7] Dogmatik, B. 1, S. 396 ff.
[8] A. a. O., S. 399.
[9] System der christl. Lehre.
[10] Römerbrief, S. 235 ff.
[11] Christi Person und Werk, 2. Aufl., 1, S. 77.
[12] Die Theophanie in den Geschichtsbüchern d. A. Ts., Leyden, 1858.
[13] Glaubenslehre, B. 2, S. 191 ff.

meinschaften und in allerneuster Zeit wohl vorwiegend zumal durch alttestamentliche Exegeten vertreten worden. Den Reigen führt Augustin an, dem Hieronymus und Gregor Magnus folgen, während die römische Kirche in ihren Dogmatikern fast ganz so steht aus Interesse für die Engelverehrung. Auch die Sozinianer stehen so im Interesse ihrer Polemik gegen die Trinitätslehre, ähnlich die Arminianer, und selbstverständlich beider Erben, die Rationalisten und Halbrationalisten. Als Konsequenz seiner ganzen trinitarischen Entwicklung führt diesen Punkt auch F. C. K. von Hofmann.[14] Ferner sind hierzu zu nennen: Frank,[14*] Kurtz,[15] Delitzsch,[16] Luthardt,[17] Tholuck[18] und Cremer.[19] Teilweise wirkt bei diesen Theologen die vorgefaßte Meinung, daß die Logoslehre nicht eine genuine Schriftlehre sei, sondern aus der alexandrinischen Religionsphilosophie stamme. Die Gründe der Gegner des Verständnisses des Maleach Jahve vom unerschaffenen Engel sind teils prinzipielle, aus der Ansicht vom Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen Testament hergenommen, teils mehr exegetischer Art.

In der ersteren Weise erklärt Cremer,[20] es gehe nicht an, mit den orthodoxen Dogmatikern und Hengstenberg unter dem Engel Jahves den λόγος zu verstehen; das werde verwehrt durch das Wesen der neutestamentlichen Offenbarung, welche es als unmöglich erscheinen lasse, im Alten Testament eine Erkenntnis des trinitarischen Wesens Gottes oder einen Anfang der trinitarischen Selbsterschließung Gottes zu finden." Warum das Wesen der neutestamentlichen Offenbarung dies unmöglich erscheinen lasse, sagt allerdings Cremer nicht. Daß aber, seine Meinung nicht nur als verwerflich erscheint, sondern wirklich ist, sagt Matth. 22, 44 vergl. mit Heb. 10, 12. 13 und 1. Kor. 10, 4. 9 vergl. mit Heb. 11, 26; 12, 25. 26. Nach der Stelle

---

14 Weissagung und Erfüllung, 1, S. 127 ff; Schriftbeweis, 2. Ausg. B. 1. S. 174 ff. und 378 ff

14* System d. christl. Wahrheit, B. I. S. 358.

15 Geschichte d. alten Bundes, 2. Aufl.

16 Kommentar zur Genesis.

17 Komp. der Dogmatik, § 32.

18 Ev. Joh., 6. Aufl., S. 52.

19 Real-Ency., 3. Aufl., B. 5, S. 365 ff.

20 A. a. O., S. 367, 30.

aus Matth. müssen wir doch annehmen, daß der Herr dem David die durch den Geist gegebene Erkenntnis von der Gottheit des Sohnes und überhaupt der Trinität zuschreibt. Und nach 1. Kor. 10, 4. 9 setzt doch deutlich genug Paulus (V. 4) ein Hervortreten des Sohnes bereits im Alten Testament, so daß er darauf (V. 9) die Ermahnung gründet, Christum nicht zu versuchen.

Die exegetischen Gründe sind vornehmlich diese:

a. Daß an vielen Stellen der *Maleach Jahve* ein geschaffener Engel sei und daß, wiewohl in gewissen Fällen allerdings so geredet werde, als sei ein göttliches Wesen gemeint, dennoch deutlich der Engel Gottes von Gott selbst unterschieden werde. Daß nicht überall, wie Hengstenberg annimmt, unter dem Engel Gottes ein unerschaffener zu verstehen sei, geben wir bereitwilligst zu. So tun auch Kahnis,[21] Philippi[22] und Rohnert.[23] Solche Stellen sind z. B. 1. Sam. 29, 9; 2. Sam. 14, 17; Ps 34, 8; Hagg. 1, 13; Mal. 2, 7. Es kommt also darauf an, wie der Engel charakterisiert wird. Das ist ja auch in anderen Dingen eine Grundregel für das Verständnis der Schriftbegriffe. Z. B. bei dem Begriff „Vorsatz Gottes," πρόθεσις, muß aus dem Zusammenhange bestimmt werden, ob die universale oder partikulare πρόθεσις gemeint ist. Sehen wir eine Anzahl Stellen an, in welchen der Engel Gottes als unerschaffen hingestellt wird. 1. Mose 16, 10 legt sich der Engel Schöpfermacht bei, und V. 13 nennt ihn Hagar Gott. 1. Mose 18, 1 erschienen dem Abraham drei Männer; V. 13 ist einer nur der Herr genannt, die beiden andern sind (V. 9, 13) deutlich als erschaffene Engel bezeichnet. Kap. 21, 17. 18 spricht der Engel Gottes vom Himmel zur Hagar und bezeichnet sich als Gott; und ganz dasselbe ist Kap. 22, 11—18 bei der Erscheinung auf Morija der Fall. Kap. 28, 11 ff. erscheint zu Bethel der Herr dem Jakob im Traum auf der Himmelsleiter und Kap. 31, 11 spricht der Engel Gottes zu Jakob und sagt (V. 13) von sich: „Ich bin der Gott zu Bethel, da du den Stein gesalbt hast." Ähnliche Stellen sind: 2. Mose 3, 2. 6, wo der Engel von sich als Gott redet; Kap. 14,

---

[21] Dogmatik, 1, S. 397.
[22] Glaubenslehre, B. 2, S. 194.
[23] Dogmatik, § 14, S. 145.

19, wo ein Vergleich mit Kap. 13, 21 ergibt, daß der Engel Gottes der Herr selbst ist; Kap. 33, 14, wo Gott anstatt eines erschaffenen Engels sein Angesicht mit Israel ziehen lassen will, in bezug worauf Jes. 63, 9 von dem Engel als Engel des Angesichts und Mal. 3, 1 von dem Engel des Bundes spricht. Man hat nun darauf hingewiesen, daß nur in den frühen Zeiten der Engel Gottes als unerschaffen erscheint. Ganz recht wird darauf von Philippi und anderen geantwortet, daß diese Erscheinungen aufhörten, als Gott das geordnete Prophetentum bestellt hatte, daß es aber auch ganz natürlich erscheint, wenn wieder kurz vor der Offenbarung des Sohnes im Fleisch auf den Engel Gottes verwiesen wird, wie z. B. von Maleachi. Wenn endlich Cremer[24] darauf hinweist, daß an hervorragenden Stellen unleugbar der Engel Gottes von Gott unterschieden werde, so ist zum Teil darauf geantwortet, weiter aber daran zu erinnern, daß man über das Verhältnis des Engels Gottes zu Gott nach ersichtlichem Zusammenhange der gesamten Aussagen eines biblischen Buches bestimmen muß. So werden Sach 1, 9. 12. 13. 14 Gott und der Engel unterschieden, aber Kap. 3, 1. 4 wird der Engel Gott gleichgestellt. Und gerade Sacharja gibt das klarste Licht, daß der Engel nicht der Person nach ohneweiters mit Gott als Vater gedacht identisch sei, wohl aber dem Wesen nach ihm gleich, z. B. persönlich die Gewalt habe von Sünden zu reinigen.

b.) Man wirft ein, daß im Neuen Testament der ἄγγελος κυρίου immer ein geschaffener Engel sei. Aber es ist eben im Neuen Testament kein Erscheinen des besonderen Engels Gottes mehr und es ist eine zweideutige Rede, wenn Cremer[25] sagt, es sei bedeutsam, daß man dem ἄγγελος κυρίου mehrfach im Neuen Testament begegne. Nicht also; mit der Erscheinung des λόγος im Fleisch hat die Erscheinung des besonderen *Maleach Jahve* ein Ende. Man darf sich nicht darauf berufen, daß im Neuen Testament ἄγγελος κυρίου öfter mit dem Artikel steht, denn das ist immer nur der Fall, wenn vorher der Engel und zwar ohne Artikel, also als einer der vielen eingeführt war. Es ist also durchaus gesicherte Schriftlehre, daß in dem *Maleach*

---

[24] Real-Ency., a. a. O.

[25] A. a. O., S. 367, 10.

Jahve an vielen Stellen eine Offenbarung des Geheimnisses der Trinität vorliegt.

Nicht so deutliche Offenbarung der Trinität als der *Maleach Jahve* ist die durch den Begriff „Wort." Quenstedt schon verweist[26] auf Gen. 1, 2. 3, *ubi mentio fit Dei dicentis, verbi, etc.* und auf Ps. 30, 6, *ubi David Patrem designat nomine Jehova, quod hoc loco personaliter sumitur et expresse a verbo et spiritu oris ejus. distinguitur.* Ganz ähnlich sprechen sich Kahnis und Dorner aus.

Deutlicher aber wieder ist die Offenbarung in der besonderen Art, in welcher von der Weisheit Gottes (חָכְמָה, Spr. 8, 12—30; Hiob 28, 12—28 geredet wird. Dies erkennen unsere orthodoxen Dogmatiker, aber auch neuere wie Dorner[27] an. Aber bei den meisten neueren Theologen findet beides Widerspruch, selbst bei Rohnert.[28] Sein einziger Grund ist, daß die Philonische Philosophie ihre Lehre von der מֵימְרָא (*memra)*, λόγος, und von der חָכְמָה (*chokmah*) an die angeführten Stellen gehängt habe. Aber dann müssen sie eben doch Ähnliches wie unsere orthodoxen Dogmatiker in den Stellen gesehen haben. Es kann uns doch nicht dies beeinflussen, daß die jüdisch-alexandrinische Philosophie die Schriftlehre eben durch Platonische Philosophie verunreinigt hat.

Die neutestamentlichen Beweisstellen sind: 1.) diejenigen, welche unmittelbar den Personenunterschied und die Dreiheit der Personen bezeugen (Matth. 28, 19; 1. Joh. 5, 7; 1. Kor. 1, 3; 2. Kor. 1, 2; Gal. 1, 3; 2. Kor. 13, 13); 2.) diejenigen, welche unmittelbar Beweis geben, indem sie die Gottheit des Sohnes und des Geistes bezeugen.

A. **Die Gottheit des Sohnes** bezeugen: *a)* die Stellen, welche dem Sohne den Namen Gott (ὀνοματικῶς) beilegen (Joh. 1, 1; 20, 28; 1. Tim. 3, 16; Heb. 2, 14; 1. Joh. 4, 2. 3; 5, 20; Tit. 2, 13; Röm. 9, 5; Apg. 10, 36; Matth. 11, 27; Joh. 5, 17. 18); *b)* Stellen, die dem Sohne göttliche Eigenschaften (ἰδιωματικῶς) beilegen, und zwar Ewigkeit (Kol. 1, 17; Heb. 13,

---

[26] *Theol. did. pol., pars. I, sect. I, cap. IX, thes. XIV, IV, p.* 323.
[27] Glaubenslehre, B. 1, § 28, 1, S. 334.
[28] Dogmatik, § 13, 10, Anm. S. 140.

8; Joh. 1, 1. 15), Unendlichkeit und Allgegenwart (Joh. 1, 18; Matth. 18, 20; 28, 20), Allmacht (Joh. 10, 28; Matth. 28, 18), Allwissenheit (Joh. 2, 4; Joh. 21, 17); *c)* Stellen, welche dem Sohne göttliche Werke (ἐνεργετικῶς) beilegen, und zwar Weltschöpfung (Joh. 1, 3; Kol. 1, 16; Heb. 1, 10), Erhaltung und Regierung (Joh. 5, 17; 1. Kor. 8, 6; Heb. 1, 3), Auferwekkung der Toten (Hiob 19, 25; Joh. 6, 39. 40; 11, 25); *d)* Stellen, die dem Sohne die göttliche Ehre der Anbetung (λατρευτικῶς) beilegen Joh. 5, 23; Joh. 14, 1; Phil. 2, 10; Matth. 28, 19).

B. **Die Gottheit des Geistes** bezeugen: *a)* Stellen, welche dem Geist den Namen Gott geben (Apg. 5, 3. 4; 1. Joh. 5, 7. 9; 1. Kor. 12, 4. 5; 1. Kor. 3, 16; 2. Kor. 6, 16); *b)* Stellen, welche dem Geist göttliche Eigenschaften beilegen, und zwar Ewigkeit (Heb. 9, 14), Allmacht (1. Kor. 12, 8-11), Allwissenheit (1. Kor. 2, 10); *c)* Stellen, die dem Geist göttliche Werke beilegen, und zwar Schöpfung (1. Mose 1, 2; Hiob 33, 4; Ps. 33, 6), und die vielen Stellen, welche dem Heiligen Geist göttliche Gnadenwirkungen beilegen; *d)* Stellen, welche dem Heiligen Geist göttliche Ehre beilegen (Matth. 28, 19; 2. Kor. 13, 13).

Daß der Heilige Geist überhaupt Person sei, welches wenigstens von den Rationalisten und von so manchen Sekten bestritten wird, bezeugen die Schriftstellen, welche dem Heiligen Geist persönliche Attribute beilegen, z. B. trösten, erinnern, lehren, züchtigen (Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 7. 8. 13. 15). Ferner wird er ein anderer Tröster genannt, und zwar im Gegensatz zum persönlichen Christus (Joh. 14, 16. 26; 15, 26, vgl. mit 1. Joh. 2, 1). Es wird ihm Wollen, also persönliches Wesen zugeschrieben (1. Kor. 12, 11); er wird mit anderen Personen zusammengestellt (Matth. 3, 16; Mark. 1, 10; Luk. 3, 22; Joh. 1, 32-34). Namentlich starkes Zeugnis ist die Taufformel (Matth. 28, 19). Taufen kann man nicht auf den Namen einer Kraft, sondern nur auf den Namen einer Person.

So lehrt uns denn die Schrift die heilige Dreieinigkeit kennen. Sie bezeichnet aber auch die Lehre von der Dreieinigkeit als ein Geheimnis, d. h. als eine Lehre, welche eben nur durch ihre Offenbarung uns bekannt ist und nicht

a priori, d. h. aus der Vernunft gefunden, oder auch nur durch dieselbe als notwendig erwiesen werden kann (Matth. 11, 27; 16, 17; Joh. 1, 18). Denn was aus der Vernunft als notwendig erwiesen und aus derselben seinem Inhalt nach abgeleitet werden kann, das ist nicht mehr im Sinne der Schrift ein Geheimnis μυστήριον). Von allen spekulativen Versuchen, die Trinitätslehre als notwendig zu erweisen, mit andern Worten, den Personenunterschied in dem einen Gott als notwendig zu erweisen, steht von vornherein das Urteil fest, daß sie verfehlt sein müssen, d. h. nicht leisten können, was sie leisten sollen. Es mögen indes einige dieser Versuche aufgeführt werden.

Man hat durch Analogie in der Natur die Notwendigkeit dreier Personen in Gott erweisen wollen. Namentlich das Licht fand als eine solche beweisende Analogie vielfach Anwendung. An der Sonne unterscheide man die Substanz, daneben aber ihre drei Erscheinungsformen: Gestalt, Licht, Wärme. So offenbare sich die eine Substanz der Gottheit in dreifacher Form: Vater, Sohn, Geist. So Cassiodor und Augustin. Allein, hätten wir die Schrift nicht, so würde diese Analogie zu einer ganz falschen Trinitätslehre, nämlich zum Sabellianismus (Modalismus) führen, denn Licht und Wärme sind nicht persönliche Unterschiede, sondern sind Wirkungsweisen *(modi)* der einen Sonnensubstanz. In der Weise sind alle Analogien aus der Natur verfehlt. So die auch von Luther gebrauchte, nämlich von der Blume, welche Form, Geruch und Kraft habe. Diese Analogien erweisen alle nicht die Notwendigkeit des Personenunterschiedes.

Dasselbe Gebrechen hängt den Beweisen an, welche aus der Analogie des Menschengeistes genommen sind. Zuerst hat Augustin auch solche aufgestellt. Er verwendet die Analogie der drei menschlichen Seelenkräfte: Gedächtnis, Verstand, Wille. Er sucht auch zu erweisen, wie diese Analogie sowohl das Ineinandersein der drei Personen, als auch ihre Gleichheit und Gleichwesenheit zeige. Aber erstlich beweist diese Analogie, wie bemerkt, nicht die Notwendigkeit des Personenunterschiedes und zum andern führt auch sie zu einer modalistischen Trinitätslehre, denn Erkennen, Erinnern.

Wollen sind nicht persönliche Unterschiede in unserer Seele, sondern verschiedene Wirkungen der Seele. Dann ist es auch ein Fehler, daß Verstand und Wille als besondere Charakteristika auf verschiedene Personen verteilt werden, da doch *mens, voluntas* zu dem allen drei Personen gemeinsamen Wesen gehören. Den eben gerügten Fehler suchen Leibnitz und auch Lessing zu vermeiden, indem sie aus dem Intellekt allein die Dreiheit entwickeln. Der Geist müsse sich als trinitarisch erkennen, denn er ist *id, quod intelligit, id, quod intelligitur* und *id, quod intelligit et intelligitur.* Aber so erscheint eine Zweiheit, aber nicht eine Dreiheit als notwendig.

Auch aus der Natur der Seele führte Augustin den Beweis, indem er darauf hinwies, daß die Seele zunächst für sich selbst da sei und dann sich selbst erkenne und sich selbst liebe. So sei zu unterscheiden Gott, wie er an sich ist; Gott, wie er sich erkennt und sein Selbst sich gegenüberstellt, und Gott, wie er sich selbst liebt. Dies sei der Unterschied von Vater, Sohn und Geist. Diesen Beweis nahmen die Scholastiker auf und bauten ihn aus.

Unter den lutherischen Theologen war es eigentlich nur Melanchthon, der derartige Beweise aufstellte. Melanchthon argumentierte von unserm Vorstellen aus. Durch unser Denken und Vorstellen erzeugen wir ein Schattenbild von Dingen, denen wir eben Leben und Wesen nicht mitteilen können; aber Gott, *se perfecte intuens et cognoscens,* bringt durch seine *cogitatio* sein Gegenbild hervor, *imaginem suam gignit,* und teilt diesem zugleich sein ewiges Wesen mit. Dann aber teilen des Vaters und des Sohnes Wille das ewige Gottwesen dem Geiste mit, den die sich gegenseitig anschauende Liebe des Vaters und des Sohnes erzeugt. Diese Konstruktion hat die vorher gerügten Fehler, daß sie einmal mit dem Vorstellen beginnt, aber dann zum Willen (Liebe) übergeht und die Persönlichkeit des Geistes nicht begründet.

Einen weiteren Beweis baute Augustin aus dem Wesen der Liebe auf. Er sagt: „Wenn ich etwas liebe, so sind drei: ich, was ich liebe und die Liebe.“ Diesen Beweis baute unter den Scholastikern, der mystisch gerichtete Richard a St. Victore aus. Die Liebe muß, um wahr zu sein, ein Objekt haben, aber ein absolutes, also nicht die Welt, sondern

den Sohn; da dieser aber auch *amans* ist, so muß beider Liebe wieder in einem absoluten Dritten, dem Geist, sich begegnen. Es ist klar, daß hier die Liebe bereits vorausgesetzt wird und daß nicht Vater und Sohn in gegenseitiger Liebe sollten Genüge haben, sondern ein Drittes fordern müssten, ist nicht bewiesen. Unter den Neueren führte besonders Sartorius[29] diesen Beweis aus. Er sagt: „Ist Gott die Liebe, so gibt es in ihm ein Ich und ein Du und das Einssein beider, den Vater, den Sohn und den Geist." Ähnlich bringt ihn auch Julius Müller. Einer wie der andere Beweis ist in demselben Grade hinfällig wie die früheren. Keiner erweist die Notwendigkeit des Personenunterschiedes und keiner führt zu einer andern als irrigen Trinitätslehre.

Gut spricht sich Thomas von Aquino über diese Beweise aus: Wer die Dreiheit der Personen durch menschliche Vernunft zu erweisen sucht, der tut dem Glauben in doppelter Weise Abbruch, zuerst, was die Würde des Glaubens, welcher sich auf unsichtbare die menschliche Vernunft übersteigende Dinge bezieht, betrifft, dann, was den Vorteil, andere zum Glauben zu ziehen, betrifft. Denn wenn jemand, um den Glauben zu beweisen, Gründe anführt, welche nicht zwingend sind, so verfällt er dem Gespött der Ungläubigen, denn sie glauben, daß wir uns auf dergleichen Gründe stützen und um ihretwillen glauben. Ähnlich urteilen unsere Theologen. Gerhard[30] sagt von diesen Beweisen: *a.) Illustrant tantum, non probant. b.) Plus in illis dissimilitudinis, quam similitudinis. c.) A posteriori petitae sunt, non a priori; non sunt cognitionis parentes, sed soboles, non adducunt ad cognoscendum, sed adducuntur ad cognitum repraesentandum. d.) Sobrie ac caute illis utendum. e.) Adversario opponi nequeunt, credentem oblectare possunt.* Aber auch dies nur in bescheidenem Maße. In Wahrheit geben jene Analogien nicht ungesucht ein illustrierendes Licht für die Trinitätslehre, sondern es bedarf eigentlich mühseliger Tüftelei, um sie zu Analogien zu machen. Daß durch den Gebrauch solcher haltloser Analogiebeweise der Glaube nur dem Gespött preisgegeben werde, bemerkt auch Calov.

---

[29] Lehre von der heiligen Liebe, Abt. 1, S. 7 ff.
[30] *Loci, tom. III, loc. III, § XXVIII, p. 224.*

Daß neuere Theologen und Religionsphilosophen in bezug auf apriorische Konstruktion der Trinität nichts geleistet haben, was günstiger, als mit älteren durch Thomas von Aquino und Calov geschehen, beurteilt werden könnte, ist schon zum Teil gezeigt worden. Philosophen wie Schelling und Hegel haben sich des Dogmas der Trinität nach der Verwerfung desselben durch Rationalisten und Supranaturalisten wohl angenommen; aber wir sind nicht in der Lage, ihnen wie Dorner[31] dafür Kredit zu geben, daß sie für die metaphysischen Grundlagen des Trinitätsbegriffes etwas geleistet hätten, um so weniger, da z. B. Hegel die Trinität die Angel der Welt nennt und Schelling die verschiedenen Religionen aus einer Dreiheit göttlicher Potenzen herleitet. Im Großen und Ganzen entläßt nach diesen Philosophen Gott als das Absolute aus sich das Anderssein, die Welt, den Sohn; aber in dem Menschen, welcher Geist ist, dessen Denken von Gott, ja Gottes Sichselbstdenken ist, kehrt Gott in sich selbst zurück, ist sich seiner bewußt und ist so Geist. Da ist, sofern eine Dreiheit gesetzt wird, eine äußerliche Ähnlichkeit; aber, so fern der Himmel von der Erde ist, ist diese Dreiheit des Werdens ferne von der ewigen Trinität.

Da wollten spekulative Theologen wie Herm. Weisse[32] nachhelfen und die Trinität aus dem göttlichen Selbstbewußtsein konstruieren. Es gehöre zum Selbstbewußtsein das Sichunterscheiden von etwas anderem, und dies andere sei die Weltidee, die ewig fertige Idealwelt, das, was die Alexandriner den λόγος νοητός genannt hätten. Durch diesen vermittle Gott dann sein Bewußtsein mit sich selbst. Derartige modifizierte Hegelei ist reichlich aufgetreten. So in Beyschlag,[33] so in Twesten, der, anfangs Schleiermacher folgend, sich später mehr der lutherischen Lehre zuwandte. In seiner Dogmatik (1826) ist er noch sehr spekulativ. Gottes immanentes Wesen müsse aus dem Transeunten erklärt werden. Die Welt der Offenbarung sei nur eine Vielheit, Gott aber eine Einheit und der Übergang von der Einheit zur Vielheit sei nur denkbar durch den ewigen Gedanken von der Vielheit in Gott. Aber dieser Ge-

---

[31] Glaubenslehre, B. I, § *30*, S. *383*.
[32] Philosophische Dogmatik, 1855.
[33] Christologie des N. T.

danke sei eben Gott selbst, und so habe man die Zweiheit in Gott. In derselben Weise aber ist das Prinzip der Erkenntnis Gottes, nämlich der Geist, Gott selbst; und so haben wir die Dreiheit. Man sieht sehr wohl, daß dies alles eine mühselige Nachkonstruktion der Schriftoffenbarung ist.

Es steht nicht besser mit Rothes Konstruktion aus der Persönlichkeit Gottes.[34] Er erklärt, daß Gott nur durch einen ewigen Prozeß trinitarischer Art könne Person sein. Grundvoraussetzung ist auch hier wieder der unbewiesene Satz, daß Selbstbewußtsein nur möglich ist durch Unterscheidung des Selbst von einem andern.

Die Konstruktion der Trinität aus der Liebe, die in der Weise von Sartorius längere Zeit für eine vollkommene Lösung galt, ist schon berührt und auch als mißglückt bezeichnet worden. Zur Liebe gehört nach Sartorius *amare, amari, redamare,* welches letztere in seiner Fülle die dritte Hypostase sei. Von allem andern abgesehen, ist es von Dorner[35] ganz richtig gesagt, daß man so etwa noch eine dreifache Wiederholung eines und desselben gewinne, nämlich einer *persona amans,* aber nicht drei Personen, von denen jede ihren eigenen hypostatischen Charakter hat, wie das die orthodoxe Trinitätslehre nach der Schrift sorgsam ausführt.

Ist die Trinitätslehre in diesem Sinne ein Mysterium, daß sie ohne Offenbarung der Schrift *a priori* nicht erkannt wird, so ist sie es auch in diesem Sinne, daß sie *a posteriori,* d. h. nach der Offenbarung durch die Schrift, weder bewiesen noch auch völlig begriffen werden kann. Auch die lutherische Dogmatik stellt sich nicht die Aufgabe, das Geheimnis der Trinität evident zu erweisen oder begreiflich zu machen, sondern nur aus der Schrift alle Züge zu sammeln und damit eine geordnete, klare Beschreibung des anbetungswürdigen Geheimnisses der Trinität zu geben. Gerhard:[36] *Mysterium Trinitatis salvandis omnibus scitu ac creditu necessarium est. a.) Excludimus ab hominibus salvandis non solum Trinitatis negationem, sed etiam ignorationem. Quaedam in verbo revelata ita comparata sunt, ut*

---

[34] Ethik, 1. Aufl. I, S. 59 ff.
[35] Glaubenslehre, B. 1, § 30 b, 4, S. 393.
[36] *Loci, tom. III, loc. III, cap. I, § II, p. 209.*

citra salutis discrimen possint ignorari, quamvis sine ejusdem periculo non possint negari; sed Trinitatis non solum negatio, verum etiam ignoratio est damnabilis. b.) Non requirimus ab omnibus ecclesiae membris aequalem cognitionis gradum, cum lux notitiae spiritualis ac fidei in quibusdam sit illustrior, in quibusdam vero obscurior. c.) Nec perfectam et plenam hujus mysterii κατάληψιν *ac intuitivam notitiam a salvandis requirimus, cum ad eam in hac vita provehi non possimus....... Sed hoc duntaxat asserimus, quod ad fidem catholicam omnibus salvandis necessariam non confusa et implicata, sed distincta et explicata trium divinitatis personarum cognitio et confessio requiratur.* Denn: *Ignorato vel negato trinitatis mysterio tota salutis* οἰκονομία *ignoratur vel negatur.*

In Antithese zu unserm Lehrsatz stehen erstlich alle diejenigen früheren wie jetzigen Theologen, welche behaupten, daß das Mysterium der Trinität nicht im Alten Testament geoffenbart und daher auch nicht durch dasselbe, sondern, wenn überhaupt, so durch besondere Offenbarung den Vätern des alten Bundes bekannt gewesen sei. Die Wendung von der orthodoxen Stellung, daß der trinitarische Glaube auch im Alten Testament offenbart sei, zu der gegenteiligen brachte Calixt. Er urteilte über die Frage, ob das Geheimnis der Trinität *creditu necessarium sit omnibus salvandis,* in seiner Dissertation so, daß die Notwendigkeit nur für die neutestamentliche Zeit bestehe. Ähnlich urteilten dann auch Latermann, Dreier, Hornejus, eben die Synkretisten. Siehe hierüber bei Quenstedt.[37] Nach Luthardt[38] findet nur die unrichtige Exegese die Trinitätslehre im alten Testament. So stehen überhaupt neuere Theologen wie Kahnis, Hofmann, Jul. Müller.

In Antithese stehen zum andern alle Sekten, welche überhaupt einen dreifachen persönlichen Unterschied von Vater, Sohn und Geist in Gott leugnen, also alle Antitrinitarier: Modalisten (Praxeas, Noetus, Sabellius, Paul v. Samosata), Subordinatianer (Arianer), Sozinianer, vulgäre Rationalisten, spekulative Rationali-

---

[37] *Theol. did. pol., sect. II, qu. II, antith. V.*
[38] Komp., § 30, S. 108.

sten, die den Sohn und Geist nur zu einem Organ des Vaters machen, Swedenborgianer.

Wie gewöhnlich für einbrechende Irrlehre, so wird auch für die antitrinitarische Stellung des Rationalismus die alte Orthodoxie verbindlich gemacht. So von Dorner.[39] Die alte Orthodoxie habe zu wenig die Trinität in Beziehung gesetzt zu dem Grundartikel von der Rechtfertigung; so sei kein Wunder, daß die Rationalisten die Trinitätslehre für entbehrlich hielten. Wie hinfällig dies Gerede ist, zeigt dies eine, daß die Rationalisten ja das ganze Erlösungswerk, die Rechtfertigungslehre, sogar als schädlich für das Christentum, nämlich die Tugendlehre, auf die sie das Christentum reduzierten, erklärten. Zudem, es bauen ja die alten Orthodoxen eigentlich die ganze Dogmatik in ihren Hauptteilen auf den Unterschied der drei Personen.

---

[39] Glaubenslehre. B. 1, § 30, 3, S. 380.

LEHRSATZ II.

Die Kirche beschreibt das Geheimnis der Trinität nach Anleitung der Heiligen Schrift. Dem widerspricht es nicht, dass sie eine solche Beschreibung nicht in Schriftworten gibt, sondern in solchen Ausdrücken, welche der Form nach der Heiligen Schrift fremd sind.

Anmerkung: Die kirchliche Theologie will das Geheimnis der Trinität beschreiben, nicht begreifen. Sie ist sich auch bewußt, daß die kirchlichen Ausdrücke wie Wesen, Person der geheimnisvollen Tiefe der Trinität nicht entsprechen. Chemnitz[1] sagt so: *Quod si quis cavillari voluerit, vocabula essentiae et personae non esse satis propria ad designandum arcanum illud mysterium Unitatis et Trinitatis, is sibi hoc responsum habeat, quod Augustinus dicit lib. 5 de Trinitate: Magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen Tres Personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur omnino. Non enim rei ineffabilis eminentia hoc vocabulo explicari valet.*

---

[1] *Loci, de tribus personis Divinitatis, quarto, p. 39.*

Ebenderselbe Chemnitz gibt auch richtig den Grund an, weshalb die Kirche bei der Darlegung der Trinitätslehre nicht der Schriftausdrücke sich bediente, sondern die Lehre der Schrift in Ausdrücken gab, welche der Schrift selbst fremd sind. Er sagt:[2] *Primum hoc multos offendit, etiam antiquis temporibus. quare ecclesia loquens de articulo Trinitatis, non contenta fuerit simplici illa proprietate, qua ipse filius Dei, patefaciens doctrinam de Deo, usus est, et quam Spiritus sanctus in Prophetis et Apostolis secutus est, sed peregrinas appellationes ex impiis Ethnicorum scholis in Ecclesiam introduxerit. Nullum enim omnino dubium est, vocabula illa in scholis Philosophorum usitata esse. Et magna invidia praegravabantur orthodoxi Patres ab Haereticis, specioso hoc praetextu, quod scilicet Ecclesia de illa inaccessibili luce divinitatis non aliter deberet sentire, quam ipsa divinitas prodiens ex arcana Majestatis suae sede se patefecit....... Pag. 37: Maluisset ergo Ecclesia illa simplicitate sermonis uti, ut sicut credit, ita etiam loqueretur, unum esse Deum, Patrem, Filium et Spiritum sanctum. Sed exorta sunt certamina haereticorum, impugnantium partim unitatem Dei, partim Trinitatem, ita callide tamen, ut cum confiterentur, esse unum Deum, ita intelligebant, quanquam plures sunt Dii, vocari tamen unum Deum, sicut cor credentium vocatur unum, Actor. 4, v. 32....... Quia ergo haeretici loquebantur cum Ecclesia, et tamen diversum sentiebant, et per verisimiles locutiones, ut inquit Nazianzenus, venena clanculum spargebant apud imperitos, qui nihil mali suspicabantur, cum audirent istos loqui iisdem verbis, quibus videtur Ecclesia, conati sunt viri Ecclesiastici in Scriptura invenire vocabula, quibus ex insidiis protraherent latitantes haereticos, ne possent ambiguis locutionibus incautos decipere.* Es waren also notwendigerweise solche Ausdrücke zu suchen, durch welche der in der Schrift gegebene Lehrinhalt über die Trinität so ausgedrückt wurde, daß die Irrlehre dieselbe durch falsche Ausdrücke nicht mehr beseitigen oder entkräften oder ihre falsche Lehre hinter unverdächtigen, aber dehnbaren Ausdrücken verbergen konnte.

---

[2] *L. c., quarto, p. 36.*

LEHRSATZ III.

Die kirchliche Theologie, indem sie zur Beschreibung der Trinität sich solcher der Schrift fremder Begriffe bedient, bezeugt auch ausdrücklich, dass diese von ihr angewandten philosophischen Begriffe wie „Wesen, Person" nicht in ihrer gewöhnlichen, sondern in einer besonderen Fassung angewendet werden.

Anmerkung: Chemnitz sagt[1]: *Sed quia Ecclesia de rebus ignoratis ratione loquitur, usurpat etiam haec vocabula aliquanto aliter, quam vulgo erant usitata.* Es handelt sich hier namentlich um die Begriffe Wesen οὐσία, *essentia, natura)* und „Person" *(persona,* ὑπόστασις, *suppositum,* πρόσωπον).

Wir haben hier, was namentlich ὑπόστασις und πρόσωπον anbetrifft, die gangbar gewordene kirchliche Fassung dieser Worte im Sinne von Person. Unsere *Conf. Aug.* bezieht sich darauf, indem sie *(art. I, de Deo)* sagt, es seien in Gott *tres personae* und *persona* bezeichne nicht *partem aut qualitatem in alio,* sondern nach der Fassung der *scriptores ecclesiastici* bezeichne *persona* das, *quod proprie subsistit,* also was eine von anderem unabhängige, besondere Daseinsweise hat.

Daß dies *subsistit* Beziehung auf ὑπόστασις. *suppositum,* hat, ist gewiß, aber das persönliche Wesen liegt nicht sofort in ὑπόστασις. Ursprünglich heißt es (in passiver Fassung = *suppositum): a.)* Unterlage, Stoff, Grund, Gegenstand (einer Abhandlung); *b.)* Bestand, Wesen, Substanz; *c.)* Mut, Standhaftigkeit, Beharrlichkeit (auch ethisch). Ähnlich ist es gebraucht im Neuen Testament, wie z. B. in 2. Kor. 9, 4. Luther hat übersetzt: „Auf daß wir nicht zu Schanden würden mit unserm Rühmen." Der Grundtext lautet: Ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτῃ. Sachlich trifft Luther das Richtige. Paulus hat V. 2 die Zuversicht zum guten Willen der Korinther ausgesprochen und so wird V. 4 ὑπόστασις dieselbe Bedeutung haben wie Heb. 11, 1, nämlich „Zuversicht," eine Bedeutung, die also der späteren, namentlich kirchlichen Gräzität angehört. In der Bedeutung „Wesen" finden wir

[1] *Loci, de tribus personis, p. 38.*

ὑπόστασις in Heb. 1, 3, wo Christus, wie Luther übersetzt, das Wesen Gottes heißt. Im Grundtext heißt es: Χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Gerade zu in der Bedeutung „Person" ist ὑπόστασις im Neuen Testament nirgends. Allein, da im eminenten Sinne das, was *proprie* und *per se subsistit,* das als Person Existierende ist, so ist erklärlich, daß ὑπόστασις zu der Bedeutung *persona* kam und so in der Trinitätslehre Verwendung fand; und zwar wird das Wort dann weniger von der Hypostase der Einheit Gottes, als von Vater, Sohn und Geist als den drei Hypostasen gebraucht.

Häufiger als ὑπόστασις findet sich πρόσωπον im Neuen Testament. In klassischer Gräzität bedeutet es: *a.)* Gesicht, Angesicht, Miene, Blick; *b.)* Person (metonymisch, *pars pro toto); c.)* in weiterer Ableitung Rolle eines Schauspielers. Fast allgemein (Cremer u. a.) wird verworfen, daß πρόσωπον, so häufig es in der Schrift vorkommt, irgend den Sinn „Person" hat. In der Stelle 2. Kor. 4, 6, wo man versucht sein könnte zu übersetzen „in der Person Christi," übersetzt doch Luther: „in dem Angesicht Christi." Verschiedene Stellen wie Apg. 10, 34 (προσωπολήμπτης); Kol. 3, 25 (προσωποληψία); Jak. 2, 1 (προσωποληψίαις); 2, 9 (προσωπολημπτεῖτε) scheinen allerdings πρόσωπον gleich „Person" zu verstehen, und Luther übersetzt demgemäß: „Gott sieht nicht die Person an." Es hat freilich etwas für sich, daß Cremer u. a. annehmen, daß hier πρόσωπον die von der Grundbedeutung „Angesicht" abgeleitete Bedeutung „Aussehen, Ansehen, Gestalt" habe, eine Bedeutung, die ja auch durch Stellen wie Matth. 16, 3 (πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ; Apg. 17, 26 (πρόσωπον τῆς γῆς); Jak. 1, 11: ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου τοῦ χόρτου) ziemlich stark gesichert ist. Doch unleugbar hat die kirchliche Theologie namentlich in der Trinitätslehre das Wort allerdings in der Bedeutung „Person" gebraucht, aber, wohlverstanden, in entschiedenem Gegensatz gegen die Fassung, welche Sabellius dem Wort πρόσωπον gab. Hierüber ausführlich bei Dorner.[2] Es hängt ja auch die korrekte Lehre von den göttlichen Personen nicht davon ab, daß sie in der Schrift in dem Wort πρόσωπον schon den rechten Ausdruck durch den Heiligen Geist

---

[2] Geschichte der Christologie, 1, 909. 938.

bekommen hätte, sondern davon, daß sie den Schriftaussagen über Vater, Sohn und Geist folgt und dies durch das Wort „Person" in seiner bestimmten, hergebrachten Fassung ausdrückt.

Wir gebrauchen den Begriff „Wesen" in verschiedenem Sinn. So als allgemeinen Gattungsbegriff *(nomen universale)*, wenn wir z. B. sagen: Es ist im allgemeinen in allen Menschen dasselbe Wesen. Wenn man in diesem Sinn das Wort auf die Trinität anwendete, so würde man aus dem einen Gott drei Götter machen, die nur die gleiche Art des Wesens hätten. Man verfiele in Tritheismus. Wir verstehen unter Wesen auch den einzelnen Menschen, indem wir z. B. sagen: Dieser oder jener Mensch ist ein achtungswertes, liebenswürdiges Wesen. Auch bei solcher Fassung würde die Dreiheit mit der Einheit nicht bestehen.

Weder in der einen noch in der andern Fassung dürfen wir also in der Trinitätslehre das Wort Wesen anwenden. Wie aber dann? Am besten so, daß wir sagen, daß während beim Menschen der Begriff „Wesen," nämlich menschliches Wesen, eben nur ein Gedankending, eine Abstraktion ist und als solches für sich real gar nicht vorhanden ist, sondern nur in dem einzelnen Individuum, so sei in bezug auf Gott das Wesen nicht ein bloßes Gedankending, sondern etwas real Existierendes, aber so, daß es eben Gott selbst ist. Chemnitz:[3] *Intelligit ergo Ecclesia nomine essentiae non nomen universale, ut philosophi nominant essentiam humanam, sed naturam divinam revera existentem, quae communicabilis est et communis tribus personis, Patri, Filio et Spiritui sancto, et est tota in singulis.* — Gerhard:[4] *Essentia hominum est nomen universale, quod per se revera non existit, sed cogitatione tantum colligitur et intellectu comprehenditur. Essentia vero in divinis non est quiddam imaginarium, ut genus vel species, sed revera existit, quamvis sit communicabilis.* Baier:[5] *Intelligitur nomine essentiae, sive* οὐσίας *ipsa natura divina, qualis in se absolute, quaeque una cum attributis simplicissime una ac singularis.*

---

[3] *Loci, de tribus personis, cap. II, quarto, p. 39.*
[4] *Loci, tom. III, loc. III, cap. II, § XLIX, p. 239.*
[5] *Comp., pars I, cap. I, § XXXIII, p. 119.*

Daher sagen wir denn auch weiter: Die drei Personen der Gottheit haben nur ein Wesen, und zwar nicht nur generisch, sondern auch numerisch, d. h. nicht nur der Gattung und Art, sondern auch der Zahl nach, so daß Vater, Sohn und Geist nur ein Wissen, einen Willen, eine Macht haben.

Auch der Ausdruck „Person" wird hier nicht in der gangbaren Bedeutung gebraucht. Allgemein versteht man unter „Person" selbständiges Wissen und Wollen. So auf die Trinität angewendet, könnte der Begriff „Person" die Setzung von drei Wissen und Willen involvieren. Allein, genauer genommen, konstituieren Wissen und Willen nicht die Persönlichkeit oder das Ich, sondern sind eigentlich dessen Betätigung. Somit können wir sagen: Es sind in dem einen göttlichen Wesen drei selbständige Ich, deren jedes aber teilhat an dem einen unteilbaren Wissen und Wollen des einen göttlichen Wesens. Hierbei darf man aber nicht vergessen, daß das Wesen Gottes nicht eine nur den drei Personen gemeinsame Art, sondern Gott selbst, und also auch selbst persönlich ist. Chemnitz äußert sich über den Unterschied des Begriffs „Person" in gewöhnlicher Fassung und in trinitarischem Sinn so:[6] *Petrus, Paulus, Joannes sunt tres personae, quibus communis est una natura humana, sed differunt valde multum 1. substantia, 2. tempore, 3. voluntate, 4. potentia, 5. operatione. ...... In Trinitate vero non ita distinguuntur personae, sicut angelus ab angelo, homo ab homine, neque differunt tempore, voluntate, potentia, operatione, sed in personis Trinitatis est coaeternitas, una voluntas, una potentia, una operatio.* Drei menschliche Personen haben nur *genere,* nicht aber *substantia et numero* dieselbe menschliche Natur.

[6] *Loci, l. c., p. 39.*

LEHRSATZ IV.

Die Aussage der Heiligen Schrift, dass in Gott sei Vater, Sohn und Heiliger Geist, fasst die kirchliche Theologie in folgende dogmatische Formeln: Una divina essentia in tribus personis subsistit, oder: Unus est Deus essentia, sed idem essentia Deus unus, trinus est personis.

Anmerkung: Die Trinität ist also ein solches Verhältnis Gottes, wonach in dem einen göttlichen Wesen drei Personen bestehen. Legen wir dieses Verhältnis *(relatio)* genauer auseinander, so enthält es drei Momente. Es sagt, daß den drei Personen wesentliche Gleichheit *(aequalitas)* eignet, daß zwischen ihnen aber ein realer Unterschied *(distinctio)* waltet, daß aber wiederum auch eine gegenseitige Durchdringung *(immanentia, περιχώρησις)* stattfindet. Indem wir diese drei Momente auf Grund der Schrift ausführen, geben wir eine Beschreibung des trinitarischen Wesens Gottes, soweit solches auf Grund göttlicher Offenbarung und Erleuchtung des Geistes möglich ist.

Die Gleichheit *(aequalitas)* der Personen besteht in der Gleichwesenheit *(consubstantialitas, ὁμοουσία)*, nach welcher jeder der drei Personen dasselbe göttliche Wesen eignet. Daß die Schrift die Gleichwesenheit des Sohnes und Geistes mit dem Vater lehre, ist im 1. Lehrsatz bereits durch Aufführung zahlreicher Schriftstellen bezeugt. Die Gleichwesenheit *(unitas essentiae)* ist zunächst, wie schon im vorigen Lehrsatz angedeutet wurde, zu fassen als *unitas numerica.* Indem wir drei wesensgleiche Personen bekennen, bekennen wir doch nicht drei Götter, sondern mit der Schrift nur einen Gott (5. Mose 6, 4; 1. Kor. 8, 4; 1. Tim. 2, 5). Indem wir die Wesensgleichheit bekennen, bekennen wir ferner mit der Schrift (Kol. 2, 9), daß in jeder der drei Personen das ganze göttliche Wesen ungeteilt ist, wie es ja an sich ungeteilt und unteilbar ist. *Una et indivisa essentia divina est tota in singulis personis.* Wie Gerhard schreibt:[1] *Vox οὐσία de Deo usurpata significat numero unam et indivisam essentiam tribus deitatis personis communem, quae non est partialiter in tribus personis, ita ut pars ejus sit in Patre, pars in Filio, pars in Spiritu sancto, sed tota est in Patre, tota in Filio, tota in Spiritu sancto propter infinitatem et immaterialitatem.* Die einfache Folgerung hiervon ist, daß alle göttlichen Eigenschaften gleichmäßig von allen drei Personen ausgesagt werden, wie dies die Schrift klar und deutlich tut.[2]

---

[1] *Loci, tom. III, loc. III, cap. II, § XLVIII, p. 238.*

[2] Vgl. Schriftbeweis A, b und B, b unter Lehrsatz 1; *Baier, Comp., pars I, cap. I, § XXXIII, p. 149.*

Der Unterschied (*distinctio, pluralitas*) in Gott setzt keine Mehrheit des Wesens (vgl. Lehrsatz 3 und 4). Die Schrift lehrt uns Gott zwar deutlich als einen anderen und wieder einen anderen und noch einen anderen erkennen (Joh. 14, 17. 23. 26. 28), sagt also ebensowohl das Gottsein als ungeteiltes für alle drei aus, als auch stellt sie real Gott als den anderen und wieder den anderen sich gegenüber und in ein gegenseitiges Verhältnis und dies in einer Weise, daß der trinitarische Unterschied durchaus nicht als ein Unterschied der Art und Weise (modaler Unterschied) gefaßt werden kann, so daß Vater, Sohn und Geist nur verschiedene Namen für verschiedene Wirkungsweisen *(modi)* desselben einen Gottes wären. Denn die Schrift setzt nicht nur Gott in ein Verhältnis zu dem Vater, dem Sohne oder dem Heiligen Geiste, sondern sie setzt die einzelnen Personen in ein Verhältnis zueinander, den Vater zum Sohne (Joh. 8, 49. 54; 5, 23; 12, 26; 14, 13; 16, 15; Heb. 1, 5. 6), den Vater zum Geist (Joh. 14, 16. 26), den Sohn zum Geist (Joh. 14, 26; Luk. 24, 49; Apg. 2, 33; Joh. 16, 8. 9. 10. 14). Der Sohn bittet den Vater, daß er den Tröster, den Heiligen Geist, sende, wie es Joh. 14, 16. 17 heißt. Welcher Blödsinn würde sich ergeben, sollten Vater, Sohn und Geist nur Modi sein und also ein Modus den andern bitten und senden! Dann bliebe nur übrig, daß bitten, senden, überhaupt alle von den Personen ausgesagten persönlichen Betätigungen nur die weitgehendsten Personifikationen wären. Dann aber wäre die Schrift nur ein Buch, welches der Vernunft und Phantasie ein Feld böte für ihre vollkommenste Willkür, aber nicht mehr ein Buch mit festem prophetischem Wort, kurz: Sie wäre ein Nichts und ohne Wert für die Menschheit.

Unsere Kirchenlehrer weisen die modalistische Vorstellung von der Trinität ab mit der Erklärung, daß die Mehrheit in Gott keine *pluralitas accidentalis sei,* d. h. es seien die drei Personen nicht als Eigentümlichkeiten und Bestimmtheiten, die zu Gottes Wesen erst hinzuträten, also nicht als *accidentia* zu fassen. Eine solche Anschauung ist auch schon dadurch verwehrt, daß es in Gott keinen Unterschied von Substanz und Akzidens gibt *(in Deum nulla accidentia cadunt).* Um nun auch positiv die *distinctio*

und *pluralitas* richtig zu bestimmen, bezeichnen sie dieselbe *distinctio* als *pluralitas hypostatica* ὑπόστασις = selbständige Existenz, also annähernd gleich *persona), pluralitas personalis, pluralitas personarum.*

Wie nun diese *distinctio et pluralitas personalis* nach den Aussagen der Schrift eine reale ist, so legt auch die Schrift jeder der drei Personen eine besondere, sie charakterisierende und von den andern Personen unterscheidende Eigentümlichkeit bei, die wir daher *character hypostaticus, proprietas, vel nota, vel notio personalis* nennen. Diese Eigentümlichkeit besteht in einer Anzahl von Kennzeichen *(notae),* welche die Schrift angibt. Und zwar sind diese Kennzeichen doppelter Art. Sie bezeichnen entweder die innere Subsistenzweise der einzelnen Personen (τρόπος ὑπάρξεως *vel propria subsistendi ratio, per quam et cujus ratione quaelibet persona ab altera distinguitur)* und werden daher *notae internae* genannt, oder sie bezeichnen die besondere Beziehung der Person zur Welt (τρόπος ἀποκαλύψεως) und werden daher *notae externae* genannt.

I. Die **notae internae,** *vel rationes trium personarum aeternae, quibus definitur earum subsistentia,* können wir auf Grund der Schrift in dreierlei Art definieren, nämlich:

1.) Als Handlungen. Diese sind die *actus personales, opera immanentia, opera ad intra,* d. h. diejenigen ewigen Handlungen in Gott, in denen die Art des Verhältnisses der drei Personen zueinander besteht *(operationes Dei aeternae, quibus ratio subsistentiae trium personarum definitur.)*

A. Sie sind in bezug auf den Vater zweierlei.

a.) Das *generare. Pater generat filium* (Ps. 2, 7; Apg. 13, 33; Heb. 1, 5). Dieser Ausdruck sagt nicht, daß der Vater den Sohn aus seinem Wesen erst hervorbringe, denn dann wäre der Sohn später als der Vater, sondern der Ausdruck will nur bezeichnen, daß in Gott das Verhältnis zwischen Vater und dem gleichwesentlichen Sohn besteht. Wir können selbstverständlich über diesen Akt des Zeugens (weil Akt, daher *generatio activa* genannt) gar nichts Näheres sagen, sondern nur dies, daß es ein ewiger Akt ist, ein Akt, dem nichts Zeit-

liches anhängt. Quenstedt:[3] *Deus Pater enim Filium suum ab aeterno genuit, et semper gignit, nec unquam desinet gignere.* Dies darf nicht falsch verstanden werden, wie es leicht geschehen kann, nämlich so, daß durch das Zeugen des Vaters der Sohn gleichsam fortwährend entsteht und wir also hier einen fortwährenden Erzeugungsprozeß des Sohnes durch den Vater hätten, und daß gleichsam der Sohn ohne das Zeugen des Vaters nicht existierte. Wir dürfen ja nicht vergessen, daß wie die eine Gottheit, die *una essentia divina,* so auch die drei Personen in derselben gleich ewig sind und daß das *generare* nur das besondere Verhältnis zwischen Vater und Sohn bezeichnet. Aber so und nicht anders verstehen auch unsere Dogmatiker die obengenannte Formel. Sie sind ferne davon, irgendwelchem Subordinatianismus zuzuneigen, wie z. B. Thomasius. Derselbe erklärt,[4] daß die drei Hypostasen wesentlich gleich seien und das sei die Einheit in der Dreiheit. Da aber die drei voneinander persönlich verschieden sind, so konstituieren sie eben die eigentümliche, unterscheidende Bestimmtheit als Hypostasen. Denn Hypostase sei gleich Bewußtseinsgestalt Gottes und die Ursache, daß sie da seien, sei der Wille der absoluten Persönlichkeit der Gottheit, und das sei ausgedrückt durch den Begriff *opera ad intra.* Wie die absolute Gottheit sie nach dem Willen setzt, so sind sie auch. Daraus ergibt sich zuletzt der Satz, daß der Vater aus und von sich selbst, der Sohn durch und für den Vater, der Geist in und zu beiden ist. Die erste Person ist Grund der beiden andern.[5]

Diese Theorie von Thomasius steht nur im Dienste seiner Christologie. Sie weicht durchaus von der orthodox-lutherischen Lehre ab, da gleichsam der Vater ohne den Sohn für sich selbst fertig dasteht und eigentlich allein Aseität hat. So neigt diese Theorie zum Subordinatianismus und Tritheismus. Dies tut nun zwar Philippi nicht; aber auch bei ihm finden sich sehr anstößige Auslassungen über den trinitarischen Prozeß in Gott,[6] nämlich: „So werden wir uns also die Drei

---

[3] *Theol. did. pol., pars I, cap. IX, thes. XXIIX, nota I, p. 330.*
[4] Christi Person u. Werk, B. 1, § 14, S. 105 ff.
[5] Ähnlich auch B. 2, S. 293 ff.
[6] Glaubenslehre, B. 2, S. 121.

zu denken haben als in einem lebendigen Prozeß untereinander begriffen, in der Form des ewigen Entstehens des Anderen aus dem Einen und des Dritten aus Beiden." Übrigens ist es an sich schon verfehlt, daß Philippi die Trinität aus dem Heilsglauben ableiten will und dafür sogar Übereinstimmung mit der Lehre der Reformation in Anspruch nimmt.[7]

b.) Das *spirare. Pater spirat spiritum.* Das *spirare* drückt als Akt des Vaters das aus, was die Schrift (Joh. 15, 26) das ἐκπορεύεσθαι des Geistes nennt, und ist in diesem begründet. Eine Schriftaussage, welche mit ausdrücklichen Worten das *spirare* enthält, haben wir nicht. Wenn es Joh. 14, 16. 26 heißt, daß der Vater den Geist sendet, so ist da nicht von den *opera ad intra,* sondern von der Heilsökonomie die Rede. Allein, trotzdem darf man nicht wie Chr. v. Hofmann das Senden des Geistes nur auf die Heilsökonomie beziehen, denn dabei müßte er die ewige, reale und wesensgleiche Existenz des Geistes leugnen. Dies tut auch v. Hofmann insofern, als er lehrt, daß Gott von Ewigkeit ein dreifaches „Ich" in sich setzt, nämlich abstrakt, zum Zweck einer wirklich realen, dreifachen Offenbarungsweise in der Zeit und Welt. Von dem *spirare* gilt wie von dem *generare,* daß es ein ewiger, außerzeitlicher Akt ist. Welcher Unterschied zwischen dem *spirare* und *generare* sei, können wir nicht angeben. Es ist nur festzustellen, daß zwischen beiden Akten ein Unterschied obwaltet.

B. Dem Sohne legt die Schrift nur ein *opus ad intra* bei, nämlich dieses, daß er *cum patre spirat spiritum,* d. h. in dem Sohne liegt zugleich mit dem Vater der Grund, weshalb dem Heil. Geist die göttlichen Kräfte zukommen. Die Schrift legt dem Sohne dieses *opus ad intra* in bezug auf den Geist insofern bei, als sie den Heil. Geist den Geist Christi, des Herrn, des Sohnes nennt (Röm. 8, 9; Gal. 4, 6; Phil. 1, 19) und aussagt, daß wie der Vater so der Sohn den Geist sende (Joh. 16, 7; 15, 26; Luk. 24, 49; Apg. 2, 33). Beides miteinander verbunden, weist darauf hin, daß das *spirare* sich auch auf den Sohn beziehe.

C. Auch dem Heil. Geist legt die Schrift nur ein *opus ad intra* bei, nämlich das ἐκπορεύεσθαι *procedere* (Joh. 15,

[7] A. a. O., S. 129.

26), d.h. dasjenige Verhältnis des Geistes zum Vater und Sohn, wonach in ihnen der Grund liegt, weshalb ihm von Ewigkeit das göttliche Wesen und göttliche Kräfte zukommen.

2.) Es können die *notae internae* als Eigenschaften der Personen *(proprietates personales)* gefaßt werden. Zum teil finden sie sich so κατὰ ῥητόν in der Schrift, zum teil sind sie abstrahiert von den *actus personales.* Der Vater ist ἀγένητος, *non genitus, non generatus, non spiratus,* aber *generans et spirans.* Der Sohn ist γεννητός (Joh. 1, 14. 18; 3, 16. 18; Kol. 1, 15; 1. Joh. 4, 9), und daher dem Vater ὁμοούσιος, *consubstantialis,* aber nicht *spiratus,* ἄπνευστος; wohl aber *spirans.* Der Geist ist *spiratus,* πνευστός *non generans, non generatus,* wohl aber *consubstantialis* dem Vater und dem Sohne.

3.) Es können die *notae internae* gefaßt werden als abstrakte Begriffe *(notiones personales).* Auch diese sind abstrahiert von den *actus personales.* In der Schrift findet sich κατὰ ῥητόν allerdings keiner. Dem Vater kommt zu ἀγεννησία, *paternitas, generatio activa et spiratio activa.* Dem Sohne kommt zu γεννησία, *generatio passiva, filiatio, spiratio activa.* Dem Geist kommt zu die *processio,* ἐκπόρευσις, *spiratio passiva et emissio.* Daß die Schrift von jeder Person besondere *opera ad intra* aussagt und nicht das *opus ad intra* der einen Person auch einer andern beilegt, drückt die Dogmatik aus durch den Satz: *Opera ad intra sunt divisa.* Damit soll gesagt werden, daß sie nicht allen Personen gemeinschaftlich sind. Eine Ausnahme scheint das *spirare* zu machen, da es dem Vater sowohl als dem Sohne beigelegt wird. Allein, in bezug auf den Geist sind Vater und Sohn als ein Prinzip zu fassen.

Dies ist freilich nicht mehr als eine dogmatische Formel für die Schriftaussagen. Und schließlich kann die Dogmatik auch nicht mehr tun. Sie kann einmal nichts erklären, wo die Schrift nichts erklärt; sie kann immer nur beschreiben und wiedergeben, was die Schrift setzt und gibt. So steht es auch mit der Darlegung der Notwendigkeit des Ausgehens des Geistes vom Vater und Sohne, durch welches letztere sich bekanntlich die abendländische Kirche von der morgenländischen unterscheidet.

Diese Notwendigkeit sucht Philippi aus der Heilser-

fahrung zu erweisen. Philippi will ja überhaupt[8] die drei Subjekte (Hypostasen) in der Gottheit dogmatisch aus der evangelischen Heilserfahrung ableiten, und versteigt sich sogar zu der Behauptung, daß, wenn der ontologische Unterschied der Trinität nicht seine feste Wurzel in der Heilserfahrung hätte, derselbe dann nur auf Grund des historischen Offenbarungszeugnisses (also der Schrift) hingenommen werden könnte und daß er dann leicht entwurzelt werden könnte. Wie grundverkehrt ist dies angesichts von Ps. 19, 8; 119, 104. 130. 144; 2. Pet. 1, 19! So sucht er nun auch (B. 2, S. 122) die Notwendigkeit des Ausgehens des Geistes vom Vater und Sohn als notwendig zu erweisen durch die Heilserfahrung, daß der Geist uns ebensowohl mit dem Vater wie mit dem Sohne in Gemeinschaft setze. Aber dieser Beweis ist doch nur scheinbar, da er selbst doch wieder nicht etwas aus dem Bewußtsein des Christen Abgeleitetes, sondern tatsächlich nur etwas durch die Schrift Reproduziertes ist. Überhaupt bleibt stehen, daß für den Fall, daß wir das trinitarische Verhältnis in Gott im allgemeinen und im besonderen als notwendig so, wie es ist, nachweisen können, Gott aufhört, das unendliche, über alle Endlichkeit erhabene Wesen zu sein. Wir wären dann bei dem Standpunkt des Arius angelangt, daß Gott selbst sich nicht besser kenne als er ihn, und er Gottes Wesen so klar machen könne, als $2 \times 2 = 4$ ist.

Es ist auch schon die scheinbare Ungleichheit der *opera ad intra* berührt worden, sofern *generare et spirare* als wirkliche Akte, dagegen das *procedere, spirari, generari* nicht als solche erscheinen. Hier sagt auch die alte wie die reformatorische Kirche und unsere orthodoxe Dogmatik alles, was gesagt werden kann, nämlich: In Gott fällt überhaupt keine Passivität; Gott ist überhaupt, und so in allen drei Personen, durchaus *actus purus,* und so setzen die passiven Formen *generari et spirari* doch keine wirkliche Passivität des Sohnes und Geistes. Dies wird nachher in dem Lehrstück von der περιχώρησις oder *immanentia* der drei Personen zur Darstellung kommen.

---

[8] Glaubenslehre, B. 2, S. 117. 118.

II. Die **notae externae** sind selbstverständlich nur *opera ad extra (transeuntia, emanentia).* Das *opus ad extra* des Vaters ist die Schöpfung, des Sohnes die Erlösung, des Geistes die Heiligung. Doch da die Schrift die Schöpfung auch dem Sohne (Joh. 1, 3. 10; Kol. 1, 16; Heb. 1, 3) und dem Geiste (Ps. 33, 6; Hiob 33, 4; Ps. 104, 30), die Heiligung dem Vater (Joh. 17, 17) und dem Sohne (Eph. 5, 26; Heb. 2, 11) beilegt, so ist der bekannte Satz unserer Dogmatiker: *Opera ad extra sunt indivisa aut communia,* ein schriftgemäßer. Gerhard begründet den Satz dogmatisch durch Hinweisung auf die Einheit des Wesens und der Kraft in Gott. Er sagt:[9] *In Deo vero tanta est unitas, tanta vis unius et ejusdem essentiae, ut singulis personis singula et peculiaria opera, quae seorsim in creaturis operantur, assignari neutiquam debeant.* Hieraus folgt, daß da, wo in bezug auf ein *opus ad extra* eine göttliche Person genannt wird, sofort die ganze Trinität darin begriffen wird. Gerhard:[10] *Una persona in operibus ad extra nominata, intelligitur tota Trinitas.* Rufen wir im Gebet also auch nur eine Person besonders an, so geht doch das Gebet immer an die ganze Trinität.

Während also unsere orthodoxen Dogmatiker die Gemeinschaft der äußeren Werke der Trinität mit der Schrift aus der in der Schrift geoffenbarten Einheit des göttlichen Wesens ableiten, so leiten wieder die Dogmatiker der Neuzeit die Gemeinschaftlichkeit der äußeren Werke, ferner den Satz, daß im Gebet zu einer Person die ganze Trinität angebetet wird, sowie schließlich die Einheit Gottes selbst, aus der Heilserfahrung ab. So leitet z. B. Philippi[11] aus der Heilserfahrung, daß es die eine heilige Liebe ist, die in dem Schöpfergott, in dem Erlösergott, wie in dem Heilsgott erscheint, die Einheit Gottes ab. Er sagt:[12] „Darum, wie wir trotz jenes dreifachen Unterschiedes doch nur den einen Gott als die absolute heilige Liebe anrufen, so sind wir uns dementsprechend auch bewußt, daß wir in dem Einen, wie in dem Anderen, wie in dem Drit-

---

[9] *Loci, tom. I, loc. IV, cap. VI, § XXXVI, p. 199.*
[10] *L. c., § XXXVII.*
[11] Glaubenslehre, B. 2, S. 119.
[12] A. a. O., S. 120.

ten nicht drei verschiedene göttliche Wesen anrufen." Er fügt hinzu: „Alles das ist nicht etwa nur logische Schlußfolgerung, sondern eben als Wesen und Inhalt unserer Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit unmittelbarer Ausdruck unseres christlichen Heilsglaubens." Bei alledem geht Philippi[13] zuerst bei dieser Entwicklung aus dem Heilsglauben wieder von dem Spruch 2. Mose 20, 2. 3 aus oder nimmt ihn zu Hilfe. Er dokumentiert nur wieder, welch sonderbare Selbsttäuschung die Entwicklung christlicher Lehrsätze aus dem christlichen Bewußtsein ist, daß unvermerkt immer die Schrift selbst die Lehre da an die Hand gibt, wo richtige Lehre vermeintlich aus dem Bewußtsein entwickelt wird. Der Jude mit dem Alten Testament allein, der Sozinianer, auch der Arminianer, wie der Rationalist mit dem Neuen Testament zugleich bringen aus ihrem religiösen und nominell christlichen Bewußtsein keinen Trinitarismus, sondern Unitarismus hervor. An der Meinung, daß das christliche Bewußtsein die Quelle der Lehre sein müsse, wenn dieselbe feste Wurzel haben solle, ist nur so viel richtig, daß die Schrift allein, recht verstanden, die rechte Lehre gibt, und zwar bei denen, die den Heiligen Geist und Bewußtsein der Begnadigung haben, weil diese überhaupt nur die Schrift verstehen und die Vernunft unter die Schrift gefangen zu nehmen imstande sind.

Zu dem Kanon, daß die *opera ad extra indivisa aut communia sunt,* fügt Quenstedt hinzu:[14] *Addenda tamen regulae Augustinianae (opera ad extra sunt indivisa) haec clausula: Servato ordine et discrimine personarum, quia enim Pater a seipso essentiam habet, ideo etiam a se agit, Filius a Patre, et Spiritus S. ab utroque agit et operatur, Joh. V, 19.* Damit wollen unsere Theologen andeuten, daß, wenngleich alle *opera ad extra* von dem einheitlichen Wesen Gottes ausgehen, doch auch in ihnen ein Unterschied erkannt werden könne, worauf auch dies deute, daß die Schrift einerseits bestimmte Tätig-

[13] A. a. O., 119.

[14] *Theol. did. pol., pars I, cap. IX, sect. I, thes. XXI, not. III, p. 328.*

keiten besonders bestimmten Personen zuschreibe, anderseits (abgesehen von 2. Kor. 13, 13, wo Christus als Heilsmittler voransteht) stetig die drei Personen in bestimmter Ordnung: Vater, Sohn und Geist, nennt. Namentlich haben sie hier die Stelle, Röm. 11, 36 im Auge. Chemnitz sagt deshalb,[15] die Regel sei festzuhalten: *Opera ad extra sunt communia,* so aber, daß die Unterschiede und Eigentümlichkeiten der Personen nicht vermengt werden, *ne confundantur discrimina et proprietates personarum.* Daher denn der Satz ferner aufgestellt wird, daß gewisse Handlungen, obgleich sie der ganzen Trinität zuzuschreiben seien, doch *sensu eminentiori* einer Person beizulegen seien, weil sie derselben, teils nach der trinitarischen Ordnung, teils nach dem inneren trinitarischen Wesen *(modi subsistendi),* besonders entsprechen. So komme dem Vater besonders die Macht, dem Sohne die Liebe, dem Geiste die Weisheit zu.

Anders verteilt Philippi[16] die Eigenschaften. Er sagt gar: „Als physische, intellektuelle und ethische Grundeigenschaft der Gottheit läßt sich die Macht, die Weisheit und die Liebe bezeichnen und dementsprechend der Vater als die persönlich gewordene Macht, der Sohn als die persönlich gewordene Weisheit, der Geist als die persönlich gewordene Liebe denken." Daß alle diese Verteilungen der Attribute auf besondere Personen nicht gerade als sehr wohlbegründete angesehen werden können, zeigt 2. Kor. 13, 13, wo die Liebe weder dem Geist noch dem Sohne, sondern dem Vater zugeteilt ist, und dem Sohne die Gnade als Liebe gegen Unwürdige, also eine Besonderung der Liebe.

Wie schon bemerkt, ist die trinitarische Ordnung der Schrift gemäß die, daß der Vater die erste, der Sohn die zweite, der Geist die dritte Stelle hat. Dazu bemerkt Quenstedt:[17] *Ex discrimine personarum reali oritur earum ordo, cum in subsistendo, tum in operando. Distinguendum tamen inter ordinem 1. naturae, 2. temporis, 3. dignitatis, 4. originis et relationis. Non datur inter personas divinas ordo naturae, quia sunt* ὁμοούσιοι. *ejusdem naturae et essentiae; neque temporis, quia sunt*

---

[15] *Loci, de trib. pers., observ. VI, p. 42.*
[16] Glaubenslehre, B. 2, S. 126.
[17] *Theol. did. pol., pars I, cap. IX, sect. I, thes. XVII, p. 327.*

ὁμαιώνιοι *coaeterni; neque dignitatis, quia sunt* ἰσότιμοι *ejusdem honoris; sed datur inter illas ordo originis et relationis, quia Pater a nullo est, Filius a Patre et Spiritus S. ab utroque.* Hiermit ist aber jede Subordination abgeschnitten, denn solche ist nur möglich bei Ungleichheit des Wesens, also auch der Macht der Würde usw. Darin, daß der Sohn vom Vater, der Geist vom Vater und Sohn ist, liegt keine Subordination, weil von Ewigkeit das eine göttliche Wesen nur in den drei Personen subsistiert und weil, wie der Sohn nicht ist ohne den Vater, so auch der Vater nicht ohne den Sohn ist.

Bekannt ist ja, daß unter den Neueren viele sind, die im Gegensatz zu der Schrift und unsern Alten eine Subordination lehren. So findet Dorner[18] in *filioque* sehr stark den Schein des Subordinatianismus in bezug auf den Geist, weil er vom Vater und Sohn hervorgehe ohne Reziprozität, d. h. ohne daß dem Geist analog dem Vater und Sohn bezügliche Tätigkeit zugeschrieben würde. Er hält es daher für künftige Aufgabe der Dogmatik, daß, um alle Subordination abzuwehren, der Geist wieder so in den Vater müßte zurückgeführt werden, daß ohne den Geist als mitbestimmendes Prinzip der trinitarische Prozeß in Gott sich nicht abschließen, ja überhaupt nicht stattfinden könnte. Also wieder Konstruktion der Trinität als einer notwendigen so, wie sie ist, durch Spekulation. Schon vor Dorner hat Schleiermacher, der in vollem Gegensatz gegen Philippi die Trinitätslehre gar nicht für eine Aussage des frommen Bewußtseins hält,[19] ausgesprochen, daß die ganze Trinität in der Darstellung der kirchlichen Bekenntnisse, lutherischen wie reformierten, und der Dogmatik sich ohne Subordination nicht denken lasse, da doch das Zeugen des Vaters, man denke es, wie man wolle, ein Abhängigkeitsverhältnis des Sohnes setze. Gewiß weist Philippi alle Subordination des Sohnes und Geistes in den thetischen Sätzen ab; allein durch Einmischung spekulativer Elemente richtet er sie wieder auch bedenklich auf. Er sagt[20] wörtlich:

---

[18] Glaubenslehre, B. 1, S. 368.
[19] Glaubenslehre, B. 2, § 171.
[20] Glaubenslehre, B. 2, S. 126.

„Der Vater ist der letzte Grund und Quell wie der Gottheit"; und:[21] „Der Vater ist der Urgrund wie der Gottheit." Damit setzt man kausale Subordination. Es hilft da nicht die Berufung auf die orthodoxen Dogmatiker, die schon hervorgehoben hätten, daß ja die Zeugung eine Gleichwesenheit und keine Subordination setze. Quenstedt: *Ne in humanis quidem propterea essentiae ratione pater excellentior est filio.* Denn, wie dieses Zitat von Quenstedt zeigt, reden die Dogmatiker immer von *ordo* der Personen, nicht von Kausalität einer Person und der andern in vollem Sinne. Man muß nicht nur *subordinatio essentiae,* sondern auch *existentiae* vermeiden.

Das dritte Glied in der Darstellung der Trinität ist die περιχώρησις (hier περιχώρησις *essentialis* im Unterschied von der *personalis,* welche sich auf das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Christo bezieht). Die περιχώρησις *(circumincessio, immeatio, immanentia, inexistentia mutua),* oder Durchdringung, drückt aus, daß von den drei Personen wegen der Einheit des Wesens immer eine in der andern ist (Joh. 14, 11. 20; 17, 21), und zwar von Ewigkeit her. Die Durchdringung ist also ein stetes Aus-, In- und Zueinander der drei Personen. Ohne diese Durchdringung könnte der Satz: *Una persona nominata, tota trinitas nominatur,* nicht bestehen. Diese Durchdringung bleibt auch für die erleuchtete Vernunft unbegreiflich und daher unbeschreiblich. Wir können eigentlich nur die den Aussagen der Schrift widersprechenden Vorstellungen abwehren.

Solche falschen Vorstellungen wären, daß es sich nur um ein intellektuelles Eindringen einer Person in die andere handele, indem man dahin 1. Kor. 2, 11 mißversteht, oder um die vollkommene Übereinstimmung des Willens, oder um die ungetrübte Gemeinschaft der Liebe der drei Personen zueinander. Dies wäre also nichts, als daß man an Stelle von wesentlicher Durchdringung nur eine Übereinstimmung, wie unsere Dogmatiker es bezeichnen, moralischer Art setzt. Dies ist

---

[21] A. a. O., S. 127.

im allgemeinen die Stellung des Arianismus und des Rationalismus, also auch der Sozinianer.

Allein dies sind nicht die einzigen falschen Vorstellungen. Wir finden falsche vielmehr gerade bei denen, die sehr die wesentliche Einheit festhalten wollen. Und man sucht dabei sogar die falsche Vorstellung schon als eigentlich von der alten Dogmatik gemeint darzustellen. So alle diejenigen, welche immer gerne von einem Prozeß in Gott reden. So Dorner:[22] Die περιχώρησις enthalte den Gedanken einer ewigen Bewegung, eines ewigen Prozesses in Gott. Man müsse sich die drei Hypostasen nicht nur durch Einheit des Wesens (οὐσία) verbunden denken, sondern so, daß jede auf die andere hinweist und auf sie hinzielt. Dadurch werde dann das, was die Personen innerlich unterscheidet, wieder zum Verbindenden und die Einheit Gottes Konstituierenden, und die drei Personen seien dann Korrelate, von welchen keine, auch nicht der Vater, ohne die andere wäre. Darum ist auch nicht nötig, daß die göttliche Einheit (die eine οὐσία) für sich existiere, sondern aus der Einheit geht die Dreiheit hervor, und diese geht in die Einheit zurück: „Und," sagt Dorner wörtlich, „so ist die Einheit der Drei auch ewig das durch die Drei Produzierte. Die Dreiheit ist als ewiger Kreislauf (Prozeß) des göttlichen Lebens zu denken." Diese letzteren Erklärungen geben ganz unverhüllt ihre Abstammung wieder, nämlich aus Hegel, nach welchem eben Gott eine ewige Bewegung, ein ewiger Prozeß, und zwar des Denkens ist. Und damit reimt sich eben nicht das ewige Bestehen der einheitlichen, persönlichen οὐσία Gottes. Nach Dorner besteht die Einheit in dem Prozeß des Werdens, nach der Schrift in einem ewigen und in sich fertigen Sein und Wesen. Nun sucht Dorner, wie schon bemerkt, die alte Theologie als seinen Gewährsmann hinzustellen. So Augustin,[23] weil er sage, daß die Personen in einem Wechselverhältnis ständen; Anselm, welcher sage, daß sie *in se invicem* seien. Aber damit statuieren beide nichts von einem Prozeß und Kreislauf. Und Gerhard, den Dorner anführt, daß er die Ansicht verwerfe,

---

[22] Glaubenslehre, B. I, § 29 a, 3. S. 371.
[23] *De Trin., VI.*

daß das göttliche Wesen *genus* (allgemeiner Begriff) sei, ist doch ganz ferne davon, der Meinung Dorners zu sein, daß die göttliche οὐσία nicht noch neben den drei Personen zu existieren brauche. Immer sucht man alte, gesunde Theologen zu Gewährsmännern für moderne Spekulation zu machen.

Auch Philippi, der zwar kein Hegelianer ist, denkt[24] die περιχώρησις als dies, daß die drei Personen „als in einem lebendigen Prozeß untereinander begriffen, in der Form des ewigen Entstehens des Anderen aus dem Einen und des Dritten aus Beiden." Auch gegen ihn gilt, daß nach der Schrift Gott als Einheit wie Dreiheit nicht irgendwie als Prozeß des ewigen Entstehens und Werdens verstanden werden kann, sondern es ist von Ewigkeit die eine persönliche οὐσία oder *essentia*, Gottes fertig da, und in ihr ebenso von Ewigkeit fertig und in sich abgeschlossen die drei Personen, die aber allerdings in einer uns unfaßlichen Weise sich durchdringen.

Es liegen nun freilich, wie Dorner[25] sagt, trotz aller bisherigen Darlegungen der Trinität verschiedene Probleme vor; aber er geht gerade auf die nicht ein, die wohl berücksichtigt werden sollten; und die, auf welche er eingeht, sind sicher nicht der Art, daß sie, wie er hofft, zu lösen sind. Seine Probleme sind: 1) das Sichselbstunterscheiden Gottes in drei Personen, wodurch eben sein berühmter Kreislauf wird; 2) der Bewegungsprozeß aus der Dreiheit zur Einheit; 3) der Fortschritt aus der Wesenstrinität zur Offenbarungstrinität. Zu dem Zweck gibt dann Dorner eine an sich treffliche Übersicht über die philosophische Konstruktion der Trinität. Seine Lösung der Probleme kommt nicht weiter als zu dem Satz:[26] „Die Gottheit muß......als sich selbst begründend und selbstbewußt, wie als die sich selbst wollende Liebe gedacht werden...... Gott muß in seinem Wesen trinitarisch sein." Er hat damit so wenig eine Lösung gebracht als alle Theologie nach ihm.

Es gibt jedoch Probleme, auf die gerade die kor-

---

[24] Glaubenslehre, B. 2, S. 121.
[25] Glaubenslehre, § 29 a, 4, S. 372.
[26] A. a. O., S. 395.

rekte Kirchenlehre hinweist. Eins ist das durch den richtigen Grundsatz gegebene: *Tres personae in una essentia divina.* Denn diese *essentia* ist ja Geist, also selbst Person. So ist ganz richtig, wenn Thomasius[27] sich so ausdrückt, daß die drei Hypostasen eben drei Personen in der einen absoluten Persönlichkeit wären, was er dann[28] damit begründet, daß *essentia* könnte zu sehr stofflich verstanden werden; und darum brauche er lieber den Ausdruck „absolute Persönlichkeit." Wir stimmen dem sachlich bei, obgleich Thomasius ja diese Bestimmung zu einem besonderen Zweck (Christologie) macht. Philippi tadelt[29] dies, leugnet aber natürlich nicht, daß allerdings die *essentia divina* müsse persönlich gedacht werden, und sucht nun das hierin liegende Problem zu lösen. Zu dem Zweck zerlegt er den Begriff „Persönlichkeit, Person" in das Ich an sich und in dessen Erscheinung, nämlich Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung (Freiheit), welche beiden letzteren man in neuerer Zeit als eigentliche Definition der Persönlichkeit ansehe. Und nun bezieht Philippi das „Ich" auf die drei Hypostasen und das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung auf die eine *essentia divina.*

Wie mißlungen diese Lösung ist, sieht man leicht. Denn nun sind weder die drei Hypostasen noch die eine *essentia* wirklich Person, sondern die drei Hypostasen mit der *essentia* zusammmen konstituieren die eine Person der Gottheit. Es kann uns dies nur bewegen, auf die Lösung des Problems zu verzichten. Wir brauchen freilich die Unterscheidung zwischen „Ich" und Erscheinungsform, oder besser Fakultäten des Ich, der Person, z. B. der menschlichen, also das Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, in der Lehre von der Menschwerdung als Gemeinschaft des Logos mit einer wahren menschlichen Natur, wozu die Seele gehört, und damit nicht die Menschwerdung als Verbindung zweier Personen aufgefaßt werde, sagen wir, daß die Wahrheit der menschlichen Seele in den Fakultäten des Wissens und Willens an sich

[27] Christi Pers. u. Werk, B. 1, S. 106.
[28] A. a. O., S. 119.
[29] A. a. O., S. 148.

schon bestehe, und weisen dies beides der menschlichen Seele zu, mit der sich der Logos verband; sagen nun aber auch, daß die Menschheit, mit der sich der Logos verband, eine unpersönliche war. Wird diese Unterscheidung auf das eine göttliche Wesen und die drei Hypostasen angewandt, so ist die *una essentia divina,* die Wissen und Wollen ist, aber die „Ichheit" nur in den drei Personen hat, selbst unpersönlich, welches, da Gott als der eine Gott Geist ist, eben eine *contradictio in adjecto* ist.

Ein weiteres Problem, das wir noch berühren müssen, ist dies: Da die Gottheit eine ungetrennte Einheit ist, müssen dann nicht, wenn der Sohn Mensch wird, ebenso Vater und Geist es werden? Neuere antworten hier wie etwa Thomasius:[30] Daß der Sohn Mensch werde, liege überhaupt in seinem trinitarischen Charakter, das die Gedanken des Vaters offenbarende und ausführende Prinzip zu sein. Nun aber sei der Vater durch sich selbst, der Sohn aber durch des Vaters Willen, also in einer Dependenz vom Vater und dies Dependenzverhältnis gehe in der Menschwerdung fort; aber darum könne der Vater nicht Mensch werden, weil die Dependenz seiner trinitarischen Natur widerspreche und er ja nie in das Bewußtsein des Menschseins eingehen könne. Und das sei auch mit dem Heil. Geist der Fall, weil er die objektive Einheit von Vater und Sohn sei. Unsere alten Dogmatiker erklären sich über dieses Problem so:[31] *Objiciunt: Si natura divina tota humanae juncta est* (nämlich im Sohn), *etiam tres personae (quae sunt tota natura divina) junctae erunt. Responsio: Tota divina natura, sed in una tantum suarum hypostasium est incarnata. Tota, non quod in omnibus personis sit incarnata, sed quod nihil de perfectione divinae naturae desit illi personae, quae est incarnata. Confunditur ergo totalitas absoluta cum relativa.* Dies ist freilich wieder keine wirkliche Lösung, sondern nur Erklärung des Problems; aber wir ziehen gewiß diese orthodoxe Stellung der Lösung von Thomasius vor,

---

[30] A. a. O., B. 2, S. 293.
[31] Quenstedt, *Theol. did. pol., pars III, cap. III, sect. II, qu. III, obj. dial. X, p. 131.*

die tatsächlich auf Subordination *ratione dignitatis* hinauskommt. Das Dependenzverhältnis des menschgewordenen Sohnes liegt eben in der Menschwerdung, im *status exinanitionis.*

Unsere Dogmatiker geben am Ende der Verhandlungen über die einzelnen Personen oder die ganze Trinität eine ausführliche Hauptdefinition der Personen, die zusammengestellt in Handbüchern, wie das von Hase (*Hutterus red.*, § 71, am Ende), bei Schmidt (Dogmatik der luth. Kirche., § 19, am Ende) und selbstverständlich bei den Dogmatikern selbst zu finden ist.

Die Antithese gegen die kirchliche Trinitätslehre ist eine doppelte; eine in bezug auf ihre Entstehung, die andere in bezug auf ihre Gestalt und Art.

Die erstere ist wesentlich ein Produkt der neuern Zeit. Zwar wissen ja auch schon unsere Dogmatiker von Antithetikern dieser Art. So hat Quenstedt im 6. Kapitel des I. Teiles die Frage (III): Ob aus der Natur das Geheimnis der Trinität erkannt werde? Er sagt ganz richtig, daß die Analogien, die man aus der Natur- und Geisteswelt anführe, erst *a posteriori,* d. h. nachdem man von der Trinität wisse, auf dieselbe bezogen wurden. Ebenso steht es mit den Aussprüchen heidnischer Philosophen, namentlich Platos, aber auch anderer, die schon Mornäus (Du Plessis-Mornay) sammelte. Gerade aber den Platonismus und Neuplatonismus erklärte man in neuerer Zeit, namentlich seit der Schrift von Souverain über den Platonismus der Kirchenväter, als die Quelle des christlichen Trinitätsglaubens. Schon der Hauptdogmatiker des Rationalismus, Wegscheider, sagt,[32] daß die Schrift keine klaren Zeugnisse für diese Lehre hätte, daß aber bei den heidnischen Völkern sich Ansätze (*semina*) dieser Lehre fänden. In der Kritik der Lehre[33] sagt er: *Neminem fugit, primum omnem in Deo pluralitatem rationi aperte repugnare.* Aber viel nachdrücklicher als er haben in den noch späteren Zeiten viele Theologen den Platonismus als Quelle der Trinitätslehre hingestellt.[34] Ganz besonders haben namentlich

---

[32] *Inst., pars 2, § 79.*
[33] *L. c., § 92.*
[34] Vgl. Bretschneider, Systemat. Entw., § 76, S. 428; Zeller, Philosophie d. Griechen, B. 2, 607; Münscher, Dogmengesch., B. 1, § 65, S. 174.

die Theologen aus der Baurschen Schule, z. B. Schwegler, Hilgenfeld u. and. die Lehre von der Gottheit des Sohnes, wie sie das Evangelium des Joh. Kap. 1 bringt, auf Platonismus und Gnostizismus zurückgeführt. Doch ist, was wenigstens den Gnostizismus betrifft, eher das Gegenteil anzunehmen.[35]

Wie die Lehre vom Logos selbst schon im Alten Testament ihre Wurzel hat, ist bereits (Lehrsatz I.) ausgeführt. Gut sagt Dorner:[36] „Dem auswärtigen Einfluß verdankt der christliche Glaube an den dreieinigen Gott keineswegs seine Entstehung." Er sagt auch ebenso richtig,[37] daß die Trinitätslehre der Kirche sich auf Anstoß der Christologie und der Taufformel ausgebildet habe;[38] aber er spricht auch gleich dabei seine und vieler anderer Theologen irrige Ansicht aus, daß das Dogma, zumal in den ersten Zeiten, sich zwar nicht unabhängig von apostolischer Lehre, aber doch unabhängig großenteils von der Schrift entwickelt habe. Von der Offenbarung Christi und deren Eindruck aus sei das Denken aufgestiegen zu den letzten Gründen, bis es aufgestiegen war zu der ewigen immanenten Trinität, der göttlichen Trias. Das würde aber nur zu einer Zweiheit (Vater und Sohn) geführt haben; allein, die Taufformel, aus der das Apostolikum sich herausbildete, habe doch weiter, nämlich zur Dreiheit, geführt, weil sie auch den Heil. Geist nenne. Und dann sei dazu der Heilsglaube gekommen, in dessen unmittelbarem Wesen eine dreifache Heilsursache enthalten sei, wie dies z. B. Frank[39] und Thomasius[40] ausführten. Damit gibt Dorner die Stellung fast aller neueren und neuesten Theologen, selbst solcher wie Philippi, an und damit zugleich eine der gefährlichsten Antithesen gegen das schriftgemäße Wesen der Theologie überhaupt und hier gegen die Entstehung der Trinitätslehre. Es ist darnach die Trinitätslehre wesentlich Erzeugnis der Speku-

---

[35] Vgl. De Wette, Kommentar zu Ev. Joh., 6 b, β, XXXII.
[36] Glaubenslehre, B. 1, § 29, 1, S. 348.
[37] A. a. O., S. 349.
[38] Vgl. auch Real-Ency., 3. Aufl., B. 20, Art. über Trinität.
[39] System d. christl. Gewißheit, B. 1, 102 ff.
[40] A. a. O., B. 1, S. 57 ff.

lation, die sich allerdings etwas auf die Schrift stützen konnte.

Die einzig richtige Ansicht ist, daß die Schrift die alleinige Quelle der Trinitätslehre ist und daß der rechte trinitarische Glaube stets in der Kirche war. Es ist aber ein Unterschied zwischen Glauben und einer im gewissen Sinn wissenschaftlichen, wenigstens dogmatischen Darstellung des Glaubens, wobei sofort das Bestreben, die Probleme des Glaubens zu erklären, kommt und dann leicht zu mancherlei der Schrift fremden, aber den Theologen bekannten, Vorstellungen gegriffen wird. Und tatsächlich ist es so, daß die ersten Kirchenlehrer da, wo sie sich allein auf die Schrift stützen, ganz korrekte Erklärungen bringen, daß aber dann sie leichtere und schwerere Fehlgriffe machen, wo sie von Zeitvorstellungen beeinflußt werden. Selbstverständlich ist auch zugegeben, daß zur Entwicklung der rechten Trinitätslehre allerdings die Verteidigung des schriftgemäßen Glaubens gegen die Sektierer bedeutend beigetragen hat.

Was nun die Antithesen in bezug auf die Art und Gestalt der Trinitätslehre anbetrifft, so können zwei Gestalten der falschen Trinitätslehre sein. Es kann entweder die Einheit (μονάς) Gottes so festgehalten werden, daß die schriftgemäße Gestalt der drei Hypostasen verloren geht (Monarchianismus, Unitarismus, der wieder verschiedener Art, nämlich Modalismus oder Arianismus, Aloger, sein kann); oder es können die drei Hypostasen so gefaßt werden, daß die Einheit Gottes ihre volle Realität verliert (Tritheismus), von welchem es in der Hitze der Polemik gar zum Tetratheismus (Tetradeismus) kommen konnte und wirklich gekommen ist. Neben diesen falschen Gestaltungen und mit ihnen verbunden, aber auch als Verunreinigung einer prinzipiell schriftgemäßeren Trinitätslehre kann einhergehen und ist geschichtlich einhergegangen die die Ordnung der drei Personen zu einer Unterordnung, oder Subordination, verkehrende falsche Lehre.

Man schreibt **Subordinatianismus** den apostolischen Vätern und dann dem Justin, Theophilus, überhaupt der vornicäischen Zeit zu. Nicht ohne Recht.

J u s t i n[41] sagt allerdings vom Sohne, daß er ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ und vom Geist, daß er ἐν τρίτῃ τάξει stehe; und T h e o p h i l u s, der um 180 seine Bücher an Autolykus schrieb, bringt allerdings den dem Neuplatonismus angehörigen Unterschied von λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός, was in der Real-Ency.[42] auf ein abgestuftes Subordinationsverhältnis gedeutet wird. Allein, gerade Theophilus hat den Namen τριάς z u e r s t in bezug auf Gott gebraucht (θεός, πνεῦμα oder σοφία und λόγος bilden die τριάς), wie T e r t u l l i a n u s in *Adv. Prax.* z u e r s t das *trinitas* bringt. Es ist doch auch s e h r d e n k b a r, daß Justin und auch Theophilus n i c h t s a n d e r e s ausdrücken wollten, als was unsere orthodoxen Dogmatiker meinen, wenn sie von dem *ordo* der drei Personen sprechen und daß ihre verfängliche Ausdrucksweise teils von dogmatischer Unbeholfenheit, teils von den, namentlich bei Leuten wie Theophilus, gangbaren philosophischen Begriffen kommt. Freilich neuere Theologen, die einmal die Trinitätslehre wesentlich ein Erzeugnis der theologischen Spekulation sein lassen, sehen es so an, als habe die erste Darstellung der Trinität gar nicht anders als subordinatianisch ausfallen können.[43] Wäre nicht doch auch bei den ersten christlichen Theologen eine im Grunde schriftmäßige Lehre von der Trinität gewesen, so würde gewiß nicht T e r t u l l i a n u s, der nun schon in bester dogmatischer Form sowohl die Gleichheit der drei Personen, wie ihre Einheit in dem einen göttlichen Wesen lehrt — also doch mit gutem Urteil die vor ihm gewesenen Theologen beurteilt — sagen,[44] daß seine Lehrdarstellung von Anfang des Evangeliums gewesen sei, ehe es noch Ketzer gegeben habe. Auch K a h n i s[45] sagt: „Alle Väter der drei ersten Jahrhunderte sehen in Vater, Sohn und Geist d r e i g ö t t l i c h e P e r s ö n l i c h k e i t e n. Die Behauptung, daß Sohn und Geist von den ältesten Vätern identifiziert worden seien, muß als eine verschollene bezeichnet werden."[46] Unverhüllt ist der Subordinatianismus im Arianis-

---

[41] *Apol. ad Anton., p. 60.*
[42] 3. Aufl., B. 4, Art. Christologie, S. 35.
[43] Vgl. H a g e n b a c h, Dogmengesch., 4. A., § 46.
[44] *Adv. Prax., 2.*
[45] Dogmatik, B. 3, § 8, S. 222.
[46] Vgl. auch B. 2, S. 56.

mus und in feiner Gestalt öfter auch in den neuesten Zeiten aufgetreten, wovon noch später zu handeln ist.

Der **Monarchianismus,** den schon Tertullian so nennt in seinen Erklärungen über Sabellius, trat zuerst im **Ebionitismus** auf; und man kann darnach im Gegensatz zu dem modalistischen Monarchianismus von dem ebionitischen Monarchianismus (sonst auch dynamistischer, von Harnack auch adoptianischer genannt) sprechen, der alle die Sektierer umfaßt, welche Christum wesentlich als Mensch und den Geist nur als göttliche Kraft ansehen und von einer wirklichen Trinität nichts wissen wollen. In diese Klasse gehören Theodotus, Artemon, Paul von Samosata. Über letzteren ist wegen spärlicher direkter Quellen, die heute nur noch in Fragmenten existieren, und wegen der verschiedenen Relationen über ihn (Epiphan. und Euseb.) noch heute das Urteil schwankend, ob er zu Sabellius oder zu Artemon, mit dem er befreundet war, gehört. Das letztere hat am meisten Grund, da Christus bei ihm nicht, wie bei Sabellius, irgendwie eine Erscheinung (Rolle, πρόσωπον) Gottes ist. Der Logos, welcher aus Gott heraustritt, ist nicht Person, was nur Gott ist, sondern eine Kraft, die in Mose, den Propheten und zuletzt in Christo wirkte, so daß Christus nicht sündigte. Von Geburt ist Christus nur Mensch, aber seines Gehorsams wegen erhebt ihn Gott zu göttlicher Würde. Christus hat in keiner Weise ewige Präexistenz, aber nach seiner Erhöhung bleibt er ewig. Man sieht, wieviel Ähnlichkeit mit den Sozinianern.

In gewissem Sinne sind Vorläufer des modalistischen Monarchianismus die Doketen, wie sie zuerst Theodoret nennt. Als absolute Doketen erklären sie die ganze Menschheit Jesu für Schein, denn mit der Leiblichkeit als der Materie kann sich das Göttliche nicht verbinden; oder sie fassen als relative Doketen wenigstens die Menschheit Jesu nicht als wirklich volle, indem sie entweder die Menschenseele ganz oder zum Teil (Apollinaris) von der Menschheit Christi abschneiden. So erklärt es sich, daß doketische Züge sich bei verschiedenen Monarchianern finden.

Der eigentliche Vorgänger des modalistischen Monarchianismus war der **Patripassianismus,** wie ihn Tertul-

lian zuerst nennt. Praxeas lehrte, daß Gott selbst Sohn wie Geist geworden und daher könne man sagen: „Der Vater ist geboren, hat gelitten u. s. w. Noetus lehrte ähnlich und hält Vater und Sohn als nur dem Namen nach verschieden.

Die volle Ausbildung erlangte der Modalismus durch **Sabellius.** Nach ihm entfaltet sich das eine göttliche Wesen, die *μονάς*, nach außen, was er *πλατύνεσθαι*, *ἐκτείνεσθαι*, auch *λαλεῖν* nennt, und dadurch entsteht die Welt. Aber aus dieser Entfaltung kehrt die *μονάς* in sich zurück, welchen Vorgang er als *διαστολή* und *συστολή* bezeichnet. Das Nachaußengehn der *μονάς* nannte er auch *λόγος* (entsprechend dem *λαλέω*.). Da nun die Welt eine Entfaltung der *μονάς* ist, so konnte dieselbe auch in die Menschheit eingehn, wie es in der Geschichte des Reiches Gottes geschehen. Da hat sich die Monas in der Gesetzgebung als Vater, in der Erlösung als Sohn, in der Heiligung als Geist offenbart. So sind Vater, Sohn und Geist Offenbarungsweisen (*πρόσωπα*) der Monas; sie sind also eine Offenbarungstrinität. Ob aber und wie Sabellius davon eine innere Selbstentfaltung, metaphysische Trinität, unterschied, ist fraglich. Es scheint öfter so, wie auch dadurch, daß er dafür den Namen Trinität gebrauchte.

Mehr als alle bisherigen monarchianistischen Ketzereien bewegte die arianische die Kirche. **Arius**, der Stifter, vielleicht ein Lybier von Geburt, lebte in Alexandrien, woselbst er, wie einige berichten, von Bischof Alexander die Presbyterwürde empfing (313). Seine Lehre ist: Gott allein ist ewig und ungezeugt; durch sich selbst, nicht durch etwas anderes (*ἄναρχος*). Er kann nicht mit der Welt unmittelbar in Verbindung treten, sondern nur durch eine Vermittlung. Diese ist der *λόγος*, der nicht aus Gottes Wesen stammt, sondern durch Gottes Willen aus dem Nichts (*γενόμενος ἐξ οὐκ ὄντων*) hervorgebracht, also Geschöpf ist. Er ist also nicht ewig (*ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν*), aber vor der Welt, zu deren Schöpfung er Gottes Werkzeug ist. So ist der Sohn zwar *τέλειον κτίσμα*, aber dem Vater fremd (*ἑτέρας οὐσίας*, daher die Partei der Heterousiasten) und nicht wesensgleich. Er hat sündlos gelebt und ist zu göttlicher Ehre seines Gehorsams wegen erhoben worden. Sehr richtig sagte schon Athanasius gegen Arius, daß, wenn der Sohn ein

Geschöpf sei, er nicht Erlöser sein könne, sondern selbst einen solchen brauche. Die Partei des Arius teilte sich bekanntlich in die **Semiarianer,** welche noch eine Ähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater behaupteten (Homöusianer), und die **Anomöer** (Eunomianer), welche ihn für völlig unähnlich im Wesen erklärten. Ihnen gegenüber behaupteten die nicänischen Theologen die Wesensgleichheit des Sohnes. Diese Lehre behielt schließlich den Sieg (ökumenische Synode zu Konstantinopel, 381). Das Konstant. Symbol spricht die Gleichwesenheit der drei Personen aus, ebenso das Athanasianum. Dabei blieb die kirchliche Theologie, wenn auch bei manchen sich Inkorrektheiten, Spuren subordinatianistischer Ansicht (z. B. bei Hilarius von Poitiers) und ausgesprochener Sabellianismus (bei Marcellus von Ancyra, der 336 als Irrlehrer abgesetzt wurde; bei Photin von Sirmium, ebenfalls als Irrlehrer abgesetzt, 351) finden.

Im **Mittelalter** gibt es in der ersten Hälfte Kämpfe über das Ausgehen des Geistes vom Vater und Sohn, die besonders von **Photius,** Patriarch von Konstantinopel, geführt wurden, der in seiner Schrift Λόγος περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος μυσταγωγίας wider die abendländische Kirche behauptete, daß der Heil. Geist nur vom Vater und nicht vom Sohne ausgehe, denn ein Ausgehen vom Vater und Sohn würde für den Heil. Geist ein Zusammengesetztsein ergeben und von einer Einfachheit der Trias könne dann nicht mehr die Rede sein. Mit dem Jahre 867 erreichten diese Kämpfe ihr Ende. Später wurden die Versuche des Augustin, die Trinität zu erklären (durch Naturanalogieen: Sonne — Gestalt, Licht, Wärme; durch psychologische Analogieen: Gedächtnis, Verstand, Wille—die drei Grundkräfte des menschlichen Geistes), erneuert; so von Anselmus, Hugo von St. Victor, Thomas v. Aquin. Wie immer hingen diesen Versuchen Gebrechen an, welche zu ganz schriftwidrigen Darstellungen der Trinitätslehre führen mußten. Ganz besonders gingen derartige Versuche, die Trinität philosophisch zu begründen, von **Abaelard** aus, der deshalb auch zu Soissons (1121) und Sens (1140) verurteilt wurde. Seine Lehre war wesentlich Modalismus. **Roscellin,** der eine Zeitlang Lehrer des Abälard war, aber gegen ihn schrieb, verfiel in den Tritheismus. Roscellin war Nominalist; und indem er die Gottheit nur als

nomen (ohne Realität) faßte, wurden von ihm die drei Personen geradeso unterschieden wie drei Engel. Er erklärte auch selbst, man könne von drei Göttern reden. Er behauptete, wenn die drei Personen der Gottheit ein Wesen ausmachten, so hätten in Christo auch Vater und Geist inkarniert werden müssen. Die trinitarische Einheit sah er nur als Einheit der Macht und des Willens an.

In der Zeit der **Reformation** traten Antitrinitarier namentlich in Italien, aber auch in Deutschland auf, die wie Campanus, Gribaldo, Gentilis einen subordinatianischen Arianismus, oder wie Servetus (Spanier) Sabellianismus, oder wie Lälius und Faustus Socinus, Joris (Holländer), Denk, Hetzer Samosatenismus lehrten. Ganz besonders wurde der Sozinianismus Träger des Unitarismus. Die Arminianer, sonst ihnen sehr verwandt, behielten die Kirchenlehre, freilich mit Beimischung von Subordinatianismus. **Jakob Boehme,** der theosophische Schuhmacher von Görlitz (1575—1624), mit dem kurz vor seinem Tode seitens des Oberhofpredigers Hoe von Hoenegg ein Kolloquium veranstaltet wurde, bei welchem auch Polycarp Leyser und Balthasar Meisner (ersterer Professor in Leipzig, letzterer in Wittenberg) zugegen waren, trug eine halb samosatenische, halb modalistische Trinitätslehre vor. Er sagt: „Du mußt nicht denken, daß der Sohn ein andrer Gott sei als der Vater, daß er außer dem Vater stehe, wie zwei Männer nebeneinander stehn. Der Vater ist der Quellbrunn aller Kräfte .... Der Sohn ist das Herz in dem Vater, das Herz oder Kern in allen Kräften des Vaters. Gleichwie Feuer, Wasser, Luft von der Sonne und den Sternen ausgehn und die Bewegung und den Geist aller Kreaturen der Welt machen, so geht der Heil. Geist vom Vater und Sohn aus, und macht die lebendige Bewegung in allen Kräften des Vaters." Um solcher Spekulation willen haben Schelling und Hegel Jakob Böhme sehr gepriesen; vor allem war er und ist er noch heute der Lehrer der württembergischen Pietisten. Großes Lob zollt ihm auch Dibelius in seinem Artikel über Jakob Böhme[47]. Er nennt ihn — welch ein Wider-

---

[47] Real-Enzy., 3. Aufl., B. 3, S. 272.

spruch! — „einen durch Umschattung des Heil. Geistes von Gott berührten Mann."

Auf der Philosophie von Wolff, welcher seinerseits die Philosophie von Leibnitz popularisierte, fußend, stellten die **wolffischen Theologen** (Canz, Carpov) die hergebrachte Trinitätslehre dar, aber nach ihrer demonstrativen Methode, mit der doch die Vernunft, als in der Dogmatik waltend, eingeführt wird. Da tat der **Rationalismus** den nächsten Schritt und machte die Vernunft zum kritischen Maßstab der Glaubenslehre, verwarf die Trinitätslehre als vernunftwidrig und erneuerte wesentlich den Samosatenismus. Als Beleg ist schon Wegscheider[48] angeführt. Bretschneider[49] sagt: „Ob man aber nun gleich sagt, daß die Vernunft sich nicht anmaßen dürfe, Gottes inneres Wesen vollkommen verstehn, und alle mögliche Beschaffenheiten desselben ergründen zu wollen, sondern daß sie zugeben müsse, daß die Offenbarung Sätze über dieses innere Wesen enthalten könne, die ihr unbegreiflich bleiben, so ist damit doch die kirchliche Theorie nicht gerechtfertigt, weil ein Dogma, das der Vernunft schlechthin unfaßbar ist, nicht Gegenstand göttlicher Offenbarung, überhaupt nicht Gegenstand eines Unterrichts sein kann (s. § 24)." Was den Geist anbetrifft, so erklärt er:[50] „So viel ist aber auch hier klar, daß der Heil. Geist in einem solchen Verhältnisse zu Gott vorgestellt wird, daß Gott der höchste Herr aller Dinge, der einzige Gott bleibt, der Geist aber in einer gewissen, nicht näher bestimmten Abhängigkeit des Wirkens gegen ihn steht .... Denn der Sendende, Abordnende, wenn er auch dem Wesen nach nicht verschieden sein sollte, muß doch dem Ansehen nach größer sein als der Gesendete, und der letztere, weil er sich durch den Willen des erstern bestimmen läßt, von dem erstern in Hinsicht seines Wirkens abhängig." Ähnlich wie er hielten andere Rationalisten, Michaelis, Gruner, Töllner die Trinitätslehre für ganz entbehrlich für das eigentliche Wesen des Christentums, nämlich die Tugendlehre.

Die an Kant sich anschließenden rationalistischen Theolo-

---

[48] *Instit.*, § 92.
[49] Dogmatik, B. 1, § 67, S. 558.
[50] Dogmatik, § 80, S. 622.

gen kamen nicht weiter, als daß sie die Trinität als drei Wirksamkeiten Gottes, oder drei Verhältnisse in Gott, ansahen. Der Vater ist das Verhältnis der Liebe zur Welt, der Sohn das Verhältnis der Weisheit Gottes zur Welt, der Geist das Verhältnis der Heiligkeit Gottes zur Welt. **Kant**[51] selbst stellt die Trinität so dar: Als Schöpfer ist er der Vater. Sofern er sich als Erhalter und Regierer des Menschengeschlechts in dem von ihm geschaffenen Urbilde der Menschheit darstellt, ist er der Sohn; sofern er seine Gesetze verwaltet und die Moralität der Menschheit zur Bedingung seines Wohlgefallens macht, ist er der Geist.

Die zum Bibelglauben wieder zurückkehrenden Supranaturalisten führen fast alle die kirchliche Trinitätslehre. Doch die volle Darlegung unserer Dogmatiker nehmen sie nicht auf. Reinhard[52] behandelt alles, auch die *notae internae et externae*, nur nicht die περιχώρησις, denn man könne da nichts Gewisses sagen und da müsse man der Lehrfreiheit Raum geben und könne die, die anders lehren, nicht verdammen. Er führt dann Urlsperger[53] an, der für gewiß nur eine Offenbarungstrinität annehmen wollte und die ontologische ziemlich dahingestellt ließ. Ganz ähnlich steht auch Georg Knapp[54], welcher erklärt, daß man es einfach solle bei der Erklärung bewenden lassen, daß Vater, Sohn und Geist ein göttliches Wesen gemeinschaftlich haben, ohne Genaueres zu setzen; und am Schluß von § 44 erklärt er, daß man davon im Volksunterricht absehn solle und höchstens auf die *opera ad extra* eingehn. Es wirkt bei den Supranaturalisten eben das Praktische, d. h. das Interesse für Heiligung, oder, wie sie sich lieber ausdrücken, für Tugend nach. Der Supranaturalismus führte zum Teil zu einer Erneuerung der lutherischen Dogmatik, deren Vertreter sich wieder in einer mehr anerkennenden Weise in Zusammenhang mit der alten orthodoxen Dogmatik setzten. So Thomasius, Kahnis, Philippi. Doch blieb auch auf sie nicht ohne Einfluß teils die Zeitphilosophie, teils Schleiermacher, den man ja gewöhnlich als den bezeichnet, der die

---

[51] Religion innerhalb d. Grenzen d. bloßen Vernunft, S. 211 ff.
[52] Dogmatik, § 39-42, S. 135 ff.
[53] Kurzgefaßtes System seines Vortrags von Gottes Dreieinigkeit. Augsburg, 1777.
[54] Glaubenslehre, B. 1, § 40.

Theologie aus dem Rationalismus herausgeführt habe und der Vater einer lebensvollen, positiven Theologie sei.

Von den großen Philosophen geht **Fichte** auf die Trinität nicht ein, was ja durch seine ganze Ansicht von Gott (die moralische Weltordnung ist Gott, einen persönlichen Gott gibt es nicht) erklärlich wird. **Schelling** und **Hegel** aber fanden in dem Trinitätsglauben gleichsam ein Zeugnis für ihr System. Hegel erklärte den Trinitätsglauben ja für absolut notwendig. Aber allen dreien ist Gott doch nicht ein in sich abgeschlossener Gott, sondern ein Prozeß, in welchem die reale Welt irgendwie eine Rolle spielt. Bei Schelling ist Gott, oder das Absolute, die Identität vom Realen und Idealen (Identitätsphilosophie). In seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1803, deutet Schelling die Trinitätslehre, das Fundamentaldogma des Christentums, so aus: Gott ist, als der verborgene Urgrund aller Dinge, der Vater; der ewige aus dem Wesen des Vaters geborne Sohn, oder Gott in seiner Evolution durch die Welt, ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt, und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet; denn Gott in seiner fortwährenden Rückkehr aus diesem Gegensatze in sich selbst ist der Geist (vgl. O. Siebert[55]). Bei Hegel ist Gott der absolute Begriff, der alles Sein und Denken in sich faßt; näher ist Gott ein Prozeß des Denkens. Sofern nun Gott in seinem ewigen Begriff, in seiner Idee, für sich ist, ist er der Vater; indem Gott sich selbst erscheint in der Natur und dem endlichen Geist, worin er sich selbst denkt und bewußt wird, ist er der Sohn; sofern es nun notwendig eine Rückkehr aus der Erscheinung, aus Natur und endlichem Geist, für das Absolute zu sich selbst gibt, ist er der Geist. Hegel sagt zwar, daß die Welt der ernstlich vom Vater unterschiedene Sohn sei; aber im Grunde ist sie doch nur, um nicht zu sein, d. h. um in das Absolute zurückzukehren. Das Ganze ist

---

[55] Gesch. d. Philosophie, § 87. 88, S. 201 ff.

nichts als logisch-pantheistischer Prozeß und, abgesehen von der Dreiheit, gänzlich unähnlich der biblischen Trinität. Auf die Entwicklung der Trinitätslehre der modernen Theologie war die Theorie Hegels von großem Einfluß; doch, wie die ganze pantheistische Philosophie (Fichte, Schelling, Hegel) keine Schätze für die Theologie enthält, so hat auch die Theologie, welche diese vermeintlichen Schätze zu heben sich bemühte,[56] in der Tat für die Erkenntnis der Trinitätslehre nichts geleistet.

Beständig wird **Schleiermacher** gerühmt als derjenige, durch welchen eine Umkehr aus dem Rationalismus zur positiven Theologie gekommen. Mit wieviel Recht dies gesagt wird, kann darnach bemessen werden, daß die strikten Nachfolger von Schleiermacher, die sogenannte linke Schule, als: Rothe, Weiße, Holtzmann, Lipsius, Nippold u. and., die Leute vom Protestantenverein waren oder sogenannte Vermittlungstheologen, deren Ausläufer heute die radikalen Theologen in der Art von Harnack, Fr. Delitzsch, Prediger wie Fischer (Berlin), Römer (Posen), Brückner, Kalkhof (Bremen), Rotermund (Hamburg) sind; die Theologen aber, welche doch Schleiermachers Theologie zu modifizieren suchten (die rechte Schule), waren z. B. Lücke, Nitzsch (uniert), Twesten (luth.), Schweizer (ref.), Martensen, Steudel u. and.

Daß die Trinitätslehre von Schleiermacher[57] nur Sabellianismus sei, ist schon früher gesagt. Schleiermacher lehrte so: Die kirchliche Trinitätslehre ist keine Aussage des christlichen Bewußtseins. Für dasselbe hat die Trinitätslehre nur so weit Bedeutung, als sie Lehre von der Vereinigung Gottes mit der menschlichen Natur, sowohl in der Persönlichkeit Christi, als im Gemeingeist der Kirche ist. Die Trinitätslehre ist nur Ausdruck dafür, daß nichts Geringeres als das göttliche Wesen in Christo war und der christlichen Kirche als Gemeingeist innewohnt. Er will nichts wissen von besonderen einem höheren Wesen (also nichts von Hypostasen. Schleiermacher hat eigentlich überhaupt nur eine Zweiheit.) gleichsam untergeordneten Gottheiten in Christo und dem Heil. Geist.

---

[56] Real-Ency., 3. Aufl., B. 20, Art. Trin., S. 111.
[57] Glaubenslehre, B. 2, § 170-172.

Wie schon bemerkt, haben unter dem Einfluß der Zeitphilosophie sowie Schleiermachers eine große Zahl der neueren Theologen in mehr oder minder spekulativer Art Ableitungen und Darstellungen der Trinitätslehre geliefert, die von keinem Wert für die christliche Erkenntnis werden konnten, da sie teilweise keine Wesenstrinität anerkannten (Rothe, von Hofmann), oder Christi Gottheit aufhoben (Schenkel, Lipsius, Beyschlag), teils nur Modalismus zustande brachten (Weiße).

Was nun die der alten orthodoxen Trinitätslehre zugewandten Theologen betrifft, so ist von ihnen **Philippi** wohl der reinste; doch ist ja an mehreren Stellen auf seine Inkorrektheiten hingewiesen (Ableitung der Trinitätslehre aus der Heilserfahrung, ohne welche ihm trotz der Schrift die Trinitätslehre ohne Halt erscheint). Am nächsten steht ihm in seiner ersten Entwicklung **Kahnis**.[58] Bei der schriftmäßigen, orthodoxen Lehre bleibt er auch nicht. Er lehrt daß (Punkt 1.) die Schrift die Einheit Gottes in die Persönlichkeit des Vaters setze; und wer nicht im Vater das Ursubjekt erkenne, der müsse eben das allgemeine Wesen Gottes. das Person sei, neben die drei Personen als Person setzen. Dies letzte völlig Richtige hält er für falsch und identifiziert so die eine Gottheit mit dem Vater gegen Schrift und Bekenntnis. Punkt 2[59] sagt er: „Sowohl nach der Schrift als nach der ursprünglichen Kirchenlehre ist der Vater die göttliche Urpersönlichkeit, Sohn und Geist dagegen sind zwar göttliche Persönlichkeiten, aber dem Vater untergeordnet. . . . Der Vater ist Gott in des Wortes ureignem, Sohn und Geist nur in des Wortes abgeleitetem Sinne." Da sieht man, wie böse Folgen es hat, daß Kahnis das göttliche persönliche Wesen mit der Person des Vaters identifiziert, anstatt mit Schrift und Bekenntnis in der einen Person Gottes die drei Personen von Vater, Sohn und Geist anzunehmen. Wie **Thomasius**[60] von der Kirchenlehre abweicht, ist schon mehrfach berührt. Das eine göttliche Wesen faßt er ganz richtig als wirkliche Persönlichkeit; allein, er identifiziert dann diese Persönlichkeit mit dem Vater, der

[58] Dogmatik, B. 2, § 8, 3, S. 226 ff.
[59] A. a. O., S. 227.
[60] Christi Pers. u. Werk, B. 1, S. 106; B. 2, S. 293.

dann durch seinen Willen den Sohn und den Geist setzt. Damit geht er 1.) von der Kirchenlehre ab, nach welcher der Sohn nicht aus des Vaters Willen (βουλήσει) sondern aus des Vaters Wesen (φύσει) Gott ist; und 2.) liegt darin Subordinatianismus; und 3.) kann man, da die eine Gottheit identisch ist mit dem Vater, sagen, daß Thomasius eigentlich gar keine Trinität habe, sondern eine Art Tritheismus. Solche schweren Folgen hat es, daß Thomasius im Interesse seiner kenotischen Christologie eine ganz unschriftmäßige Theologie bringt. **Luthardt,** der ja in den neusten Zeiten als Vertreter eines sehr strikten Luthertums galt, sagt in seinem Kompendium[61], daß Stellen wie Matth. 28, 19; 2. Kor. 13, 13; 1. Pet. 1, 2; 1. Kor. 12, 4-7 die Gleichheit des Wesens voraussetzten; aber die Schrift setze doch eine geschichtliche Unterordnung des Sohnes, weil nur der Vater schlechtweg ὁ θεός genannt werde, und ebenso des Geistes, was sich an seiner neutralen Bezeichnung τὸ πνεῦμα zeige und daran, daß er im Dienst Christi stehe (Joh. 14, 26; 15, 26). Dagegen ist dies zu sagen: 1. Der Unterschied zwischen Wesensgleichheit und geschichtlicher Unterordnung ist völlig dunkel. 2. Der Sohn redet nicht aus Subordination, sondern aus Erniedrigung heraus. 3. Auch Christus heißt ὁ θεός. 4. Es ist wunderlich, auf die neutrale Form τὸ πνεῦμα hinzuweisen; wenn das Wort in griechischer Sprache ein Neutrum ist, kann die Schrift es doch nicht zum Maskulinum machen.

Auf die vielen spekulativen Darstellungen der Trinität bei den modernen Theologen einzugehen, lohnt nicht, weil sie in keiner Weise etwas gebracht, was die orthodoxe Darstellung vertiefte, oder das Geheimnis der Trinität irgendwie deutlicher darstellte als jene. Fast alle gehen von dem Satz aus, daß Gott nicht als fertiger Gott zu fassen sei, denn dann sei er nicht der lebendige Gott (vgl. Jul. Müller,[62] Dorner[63]); sondern, um lebendiger Gott zu sein, müsse er als Prozeß gefaßt werden. So führt Dorner unter Punkt I (§ 31) aus, daß die Trinität der Prozeß des Seins in Gott sei (Wirkender, Gewirktes, Einheit

[61] 9. Aufl., 1893, § 30, 4.
[62] Lehre von d. Sünde, 3. Ausg., II, 170 ff.
[63] Glaubenslehre, B. 1, § 31, S. 403.

von beiden). Unter Punkt II. sagt er, daß die Trinität Prozeß des Denkens Gottes (Gott als Wissen, als Gewußtes, als Einheit von beiden) sei. Unter Punkt III. stellt er die Trinität als Prozeß des Willens, der Liebe dar (Gott als gutes Wollen, als das Gute wollend, als die Einheit beider).Daß so keine Dreiheit von Personen, keine wahre Trinität entsteht, ist klar.

Wie der alte Rationalismus die Trinitätslehre als religiös unwichtig völlig aufgab, so tut es der neue spekulative Rationalismus von **Ritschl**. Ihm ist alle Metaphysik vom Übel, so auch die trinitarische. Christus heißt Gottes Sohn, aber dies ist lediglich ein Titel, wie man etwa einen König Majestät nennt. Sein Beruf war, die christliche Gemeinde unter den Menschen zu gründen. Nachdem er gestorben, ist sein Werk vollbracht. Im Gedächtnis der Gemeinde, in dem sittlichen Einfluß seines Wortes und Wirkens lebt er fort. Der Heil. Geist ist die den Christgläubigen gemeinsame Erkenntnis Gottes als ihres Vaters und die Erkenntnis seines Sohnes als unsers Herrn, ferner die Kraft des gerechten Handelns und der Selbtheiligung oder sittlichen Charakterbildung.[64] Der Heil. Geist ist nicht dem Vater und Sohn wesensgleiche, göttliche Person, sondern nur eine in dem Christen wirkende Kraft. [Und wie bei Ritschl, so steht es auch, genau besehen (gegen Ecke[65]), bei seinen Schülern. Der Heil. Geist ist ihnen nicht göttliche Person, sondern „in der Christenheit zur Entfaltung gelangende Lebensrichtung und Lebensmacht;" so Reischle[66] den Ecke als einen anführt, der Ritschls Stellung überwunden und sich dem Kirchenglauben genähert habe.]

---

[64] Vgl. Ecke, Die theologische Schule A. Ritschls, B. 1, S. 292 ff.
[65] A. a. O., S. 295 ff.
[66] Christl. Glaubenslehre in Leitsätzen, § 51, 4, S. 60; § 104, 5. 125.

---

5. Abschnitt.

Die Lehre von den Werken Gottes.

---

§ 22.

Die Schöpfung.

(*De creatione.*)

LEHRSATZ I.

Die Heilige Schrift bezeugt uns, dass Gott im vollkommenen Sinne des Wortes Schöpfer der Welt sei.

Anmerkung: Nur die Offenbarung (1. Mose 1, 1 ff; Ps. 104, 30; 115, 3; Jer. 10, 16; Eph. 3, 9; Kol. 1, 16; Off. 4, 11; Heb. 11, 3) gibt uns die Erkenntnis, daß Gott im vollen Sinne des Worts Schöpfer der Welt sei. Außerhalb der Offenbarung sind nur Ungewißheiten oder geradezu irrtümliche Ansichten über Entstehung der Welt.

Wir haben namentlich drei irrtümliche Ansichten über die Entstehung der Welt: Dualismus, Emanatismus, heidnische Kosmogonien. Der Dualismus nimmt eine ewige, aber formlose Materie (ὕλη ἄμορφος) neben Gott an, in welcher Gott seine Weltidee ausgeprägt habe. Hier ist also Gott nur Weltbildner. Vor allem ist er hier nicht absolut; er ist abhängig von einem gegebenen Stoff. Der Emanatismus (Pantheismus) legt in Gott die Keime alles Seins. Diese entwickeln sich aus ihm heraus, emanieren aus ihm, und zwar mit Notwendigkeit, die aber bewußt ist. Diese Theorie ist sehr vielgestaltig aufgetreten (Gnostiker, neuere Philosophie, philosophische Dogmatiker). Nicht selten verbindet sie sich mit dem erstgenannten Dualismus. In dieser Theorie ist Gott nicht freier Schöpfer nach seinem freien Willen. Die heidnischen Kosmogonien sagen, daß nicht durch Gottes Willen, sondern zufällig und durch ein blindes Werden

das Universum aus einem Urstoff entstanden ist, als welcher bald Feuer, bald Wasser, bald Luft angesehen wird.

Was nun den biblischen Schöpfungsbericht betrifft, so hat man gemeint, daß die Bibel selbst im 1. und 2. Kap. der Genesis zwei verschiedene Ansichten über die Schöpfung bringe, wenigstens über den Hergang. Denn nach dem 1. Kap. scheidet Gott am ersten Tage Licht und Finsternis (V. 3-5), am zweiten Tage die Wasser über und unter der Feste (V. 6-8), am dritten Tage das Land vom Wasser und erschafft die Pflanzenwelt (V. 9-13). Am vierten Tage schafft Gott die Lichtträger, Sonne, Mond und Sterne (V. 14-19). Am fünften Tage schafft Gott die Wassertiere (V. 20-23); am sechsten die Landtiere, und zuletzt den Menschen (V. 24-27). Nun aber bringe, sagt man, das 2. Kap. einen Bericht, der sowohl sachlich als auch in der Diktion vom 1. Kap. abweiche. Denn V. 5. 6 berichte, daß noch am sechsten Tage keine Gewächse vorhanden waren, weil noch kein Regen da war und kein Mensch, der das Land baute, während doch nach Kap. 1, 11 schon am dritten Tage die Gewächse geschaffen wurden. Dann sei im 2. Kap. die Reihenfolge die, daß nach dem 7. V. Gott den Menschen schafft, nach dem 8. den Garten Eden; nach dem 9. läßt Gott Gewächse aufwachsen und setzt (V. 15) den Menschen in den Garten Eden. Im 16. und 17. V. gibt Gott dem Menschen Gebote; dann wird (V. 19) von der geschaffenen Tierwelt berichtet, und endlich (V. 21. 22) das Weib geschaffen. Auch in der Diktion weiche von dem Bericht im 1. Kap. der im 2. Kap. sehr ab, da im 1. Kap. Gott אֱלֹהִים, dagegen im 2. Kap. יְהוָה אֱלֹהִים genannt werde.

So erklären selbst Leute wie Zöckler,[1] der ja bekanntlich zu den Apologeten der positiven Theologie gehört, daß wir im 1. und 2. Kap. zwei verschiedene Sagen von der Schöpfung hätten. Derartige Urteile finden sich natürlich nur seit Anfang der Bibelkritik und seit Aufschwung der Naturwissenschaften. Daher berühren alte Exegeten, z. B. Calov, die Frage von einer Differenz zwischen dem 1. und 2. Kap. nicht.

[1] Real-Ency., 3. Aufl., B. 17, Art. Schöpf. u. Erh. der Welt, 55-60, S. 682.

Calov sagt nur, daß das 2. Kap. die Geschichte der geschaffenen Welt, namentlich der Menschheit, weiter ausführe. Er faßt also das אֵלֶּה תוֹלְדוֹת (V. 4) genauer als Luther in der Bedeutung „Geschichte." Luther übersetzt: „Also ist Himmel und Erde geworden, da sie geschaffen sind."

Was nun zunächst den Unterschied in der Diktion betrifft, so bezieht man sich auf die unterschiedenen Gottesnamen, die bereits oben angegeben. Man sagt, das weise auf verschiedene Quellen und verschiedene Zeit der Verfassung. Allein, in dem mit אֵלֶּה תוֹלְדוֹת beginnenden Stück, dem Kap. 5, 1; 6, 9; 10, 1 u. s. w. ebenso beginnende Stücke folgen, finden wir neben Jahve-Elohim auch mehrmals bloß Elohim (z. B. Kap. 3, 1; 3, 5) und bloß Jahve (z. B. 4; 4. 6). Der letztere Name bezeichnet immer, entweder allein oder in Verbindung mit Elohim, Gott als den Bundesgott; und als solcher erscheint er ja in dem Stück von Kap. 2, 4 an, da Gott ja in V. 16. 17 einen Bund mit dem Menschen auf Gehorsam nach dem ersten positiven Gebot macht.

Was nun die Differenz in der Sache betrifft, so sieht Calov das Stück (Kap. 2, 4 ff.) ganz richtig an, wenn er sagt, daß es die ausgeführtere und weitere Geschichte vom 1. Kap. erzähle, denn תוֹלְדוֹת heißt ja so viel als: Geschlecht, Geschlechtsregister, Genealogie, Geschichte; es hat aber nicht die Bedeutung „Schöpfung." Es kann V. 4 ganz treffend übersetzt werden: „Dies ist die weitere Geschichte von Himmel und Erde bei ihrem Erschaffenwerden an dem Tage (d. h. in der ganzen Schöpfungszeit von sechs Tagen, wie es auch Calov faßt), da Jahve-Elohim die Erde und Himmel machte" (Rohnert). Und nun tritt allerdings, da ja die Bibel nicht ein Lehrbuch der Naturwissenschaft, sondern eine Geschichte des Volkes Gottes und der Menschheit überhaupt sein soll, diese in diesem Stück in den Vordergrund. So gewiß dies ist, begründet es doch in keiner Weise die Ansicht der neueren Theologen, daß wir hier einen zweiten Schöpfungsbericht haben, und zwar einen solchen, der die Schöpfung aus dem Gesichtspunkt der Menschheit beschreibe. Daß nun Kap. 2, 4 nicht in Widerspruch

mit Kap. 1, 11. 12 steht, zeigt genaues Achten auf den Wortlaut von Kap. 2, 4. 5, wie er schon oben angegeben ist. Der Wortlaut deutet ja gerade ganz deutlich durch בְּיוֹם auf den Bericht im 1. Kap. zurück. Wäre von Kap. 2, 4 ab erst von der Schöpfung selbst die Rede, so wäre der Bericht sehr unvollkommen; denn es ist ja nur von Gewächsen, von Menschen und von den Landtieren die Rede. So also deutet V. 4 auf das 1. Kap. zurück und beginnt die Urgeschichte des ersten Menschenpaares. Es war in Kap. 1, 29 gesagt, daß die Gewächse sollten dem Menschen zur Speise dienen. Dies aber schloß, wie wir aus Kap. 2, 5 am Ende sehen, das ein, daß das Land bebaut werde, was als Bedingung den zu befruchtenden Boden und den bebauenden Menschen einschloß. Dies führt nun, namentlich Kap. 1, 26-28 erweiternd, das 2. Kap. von V. 4 ab aus. Es wird V. 4. 5 bis zur Konjunktion כִּי gesagt, daß Bäume und Ackerpflanzen u. s. w. geschaffen waren, und insofern konnte eine Kultur beginnen. Aber (so ist hier כִּי zu übersetzen, wie öfter im A. T., z. B. Jes. 28, 28; 8, 23; namentlich mit Negation, wie in Ps. 44, 24 — Gesenius, 8. Aufl.) es fehlten befruchtender Regen und dann Bebauer. Beide Bedingungen erfüllte Gott, indem er befruchtenden Tau kommen ließ und auch den Menschen schuf, Männlein und Fräulein (1, 27). Und die Ordnung dieser Schöpfung erzählt Kap. 2, 7 und 21, zwischen welchen Versen erzählt wird, in welchen Ort Gott den ersten Menschen setzte und welches Gebot er empfing und wie er die Herrschaft über die Tierwelt (1, 26) zuerst ausübte (2, 19). Somit zwingt im 2. Kap. nichts dazu, in demselben einen zweiten, und zwar dem 1. Kap. widersprechenden, Schöpfungsbericht anzunehmen. Das ist auch wesentlich die Stellung von Keil, Delitzsch, Kurtz u. and.

In dem Satze, daß Gott in vollkommener Weise Schöpfer der Welt sei, liegt näher: 1.) daß Gott die Welt ohne jemandes Hilfe und Beistand sowie ohne Nötigung von außen, und 2.) nicht aus einem vorhandenen Stoff geschaffen habe.

Was den ersten Satz anlangt, so bezeugt uns die Schrift,

daß der dreieinige Gott die Welt geschaffen habe (Hiob 35, 10; Röm. 1, 25; Neh. 9, 6; Ps. 136, 5-9 und die oben zitierten Stellen). Näher drücken unsere Dogmatiker den Satz, daß der dreieinige Gott der Schöpfer sei, so aus, daß sie sagen: Der Vater hat durch den Sohn in dem Geiste die Welt geschaffen. Der Ausdruck „durch den Sohn" soll natürlich nicht sagen, daß der Sohn im eigentlichen Sinn ein untergeordnetes Werkzeug, oder Instrument, sei. Der Sohn ist ja dem Vater gleichwesentlich und erhaben und herrlich wie der Vater. Die Schöpfung muß ja Werk der ganzen Trinität sein, denn sie ist ein *opus ad extra* und diese sind *indivisa vel communia.* Und ausdrücklich bezeugt ja die Schrift die Schöpfung als Werk der ganzen Trinität. (Vgl. Schriftbeweise, § 21, unter den *opera ad extra).* Die Bestimmung „durch den Sohn" ist gegeben durch Joh. 1, 3; Kol. 1, 16; Heb. 1, 2; und „durch den Geist" ist gegeben durch 1. Mose 1, 2; Hiob 33, 4; Ps. 33, 6. Im engeren Sinne *(sensu eminentiori, per appropriationem)* wird dem Vater die Schöpfung zugeschrieben der trinitarischen Ordnung wegen, und weil der Vater in der Schöpfung seine Allmacht durch sein allmächtiges Schöpferwort (Heb. 11, 3; Ps. 33, 6) manifestiert hat. Hollaz:[2] *Opus creationis Deo patri in sacris litteris et symbolo apostolico peculiariter tribuitur (a) propter ordinem operandi; eo quod Pater a se habet, quod agat et creet, Filius Dei et Spiritus S. a Patre. (b) Quia Deus Pater omnipotentiam suam efficacissimo verbo mandati in opere creationis manifestavit, Gen. 1, 3. (c) Creatio est opus divinum ad extra primum, adeoque de prima Divinitatis persona per quandam appropriationem dicitur.*

Gott ist allein Urheber der Welt *(causa efficiens mundi,* Röm. 11, 36); er hat sie geschaffen nur durch sein mächtiges Wort (Heb. 11, 3; 1. Mose 1, 1 ff.). Dieses „allein" schließt nicht nur in dem Schöpfungsakt selbst alle Hilfe irgendeiner Kreatur, seien es Engel oder sonst welche, aus, sondern enthält auch dies, daß der Antrieb zur Schöpfung *(causa impulsiva creationis)* auch in Gott allein lag. Er war nicht gezwungen zum Schaffen der Welt, sondern aus freiem Willen (Off. 4, 11; Ps. 115, 3; Eph. 1, 11) und aus lauter Güte hat

[2] *Examen, pars I, cap. III, qu. 6, prob. b. v, p. 384.*

Gott die Welt geschaffen; es hat ihn auch niemand dazu angeregt oder Rat erteilt (Jes. 40, 13; Jer. 23, 18; Röm. 11, 34).

Die zweite Aussage, daß Gott die Welt nicht aus einem vorhandenen Stoff *(non ex praeexistente materia)* geschaffen habe, wird positiv ausgedrückt durch den in der Schrift (Heb. 11, 36 Röm. 4, 17; Jes. 47, 24; auch 2. Makk. 7, 28) geoffenbarten Satz, daß Gott die Welt aus nichts geschaffen habe. Dieses „aus nichts" bedarf aber der nähern Bestimmung. Die neuplatonischen Irrlehrer sprachen auch von einer Schöpfung aus nichts, aber sie verstanden unter dem Nichts das relative Nichts, das μὴ ὄν, die gestaltlose Materie (ὕλη ἄμορφος). Daher sagten die Kirchenlehrer, daß die Welt nicht aus dem relativen Nichts *(nihil privativum)*, sondern aus dem absoluten Nichts *(nihil negativum)* geschaffen sei. Quenstedt[3] sagt: *Quando dicitur, opera primi diei esse creata ex nihilo, particula EX non designat materiam ex qua, sed excludit. Non enim aliud notatur per τὸ ex nihilo, quam terminus a quo, hoc est, nihilum, ex quo omnia facta dicuntur, non materiae, sed termini a quo duntaxat ratione habet, et de creationis ordine intelligi debet, et recte particula ex per post verti potest, ut Thomas observat, ut sensus sit; post nihilum, velut terminum a quo, aliquid factum est.* Auch das Wort schaffen, *creare,* בָּרָא (eigentlich schneiden, dann formen, und dann schaffen) bedeutet: etwas aus nichts hervorbringen (Ps. 33, 6-9; 95, 4-7; 104, 29 ff.), während zeugen, *gignere,* יָלַד heißt: etwas aus dem eigenen Wesen hervorbringen, und machen, *facere,* עָשָׂה, heißt: etwas aus vorhandenem Stoff bilden. Doch kommt im Schöpfungsbericht neben בָּרָא auch עָשָׂה vor, aber als dem בָּרָא untergeordnet, so daß dies die Art des *facere* bestimmt (vgl. 1. Mose 2, 4).

Über die Weise der Schöpfung *(modus creationis)* schreibt Hafenreffer:[4] *Ex his apparet, in creatione mundi triplicem opificis operationem fuisse. 1.) Primum equidem creavit, hoc est, cum nulla prius exstaret materia, ex*

---

[3] *Theol. did. pol., pars I, cap. X, sect. I, thes. XIII, nota., p. 417.*

[4] *Loci, lib. I, loc. II, p. 88.*

nihilo produxit rudem illam indigestamque molem corpoream, quam Moses coeli et terrae et aquae nominibus insignivit. 2.) Deinde, primo triduo tria isthaec corpora distinxit. 3.) Tandem altero triduo suo quidque ornatu consummavit. Die Schöpfung der *moles indigesta* nennen die Dogmatiker die *creatio prima* und die Disponierung des Stoffes die *creatio secunda.* In bezug auf den ersten Punkt stimmen nicht alle orthodoxen Dogmatiker überein. Baier, Hutterus, Calov meinen, daß am ersten Tage Himmel und Erde in ihrer wesentlichen Gestalt geschaffen wurden, und das „wüst und leer" beziehe sich nur darauf, daß die Erde mit Wasser überflutet und ohne Gewächse war. Andere, wie der zitierte Hafenreffer, so auch Schertzer, Meisner, Quenstedt lehren, daß am ersten Tage das Chaos, zusammengeballt aus Himmel, Erde und Wasser, geschaffen sei und daß von Himmel und Erde nur in Vorausnahme des noch Kommenden (κατὰ πρόληψιν) geredet werde. Es gehört dies zu den sogenannten Problemen. Doch möchte die Meinung von Baier u. and. in dem Wortlaut der Schrift mehr Grund haben. Daß das Wasser am ersten Tage mitgeschaffen sei, ist aus 1. Mose 1, 1 zu schließen. Während darüber die Dogmatiker einstimmig sind, ist wieder Dissens bezüglich der Frage, ob Luft und Feuer am ersten Tage geschaffen seien. Da derlei Fragen auf dem Boden der Schrift schwer beantwortet werden können, so verraten die Ansichten unserer Lehrer hier teilweise die Gebrechlichkeit der damaligen physikalischen Wissenschaft.

In der Antithese stehen: I. diejenigen, welche den dreieinigen Gott als Schöpfer aller Dinge leugnen. Die Manichäer leugnen, daß Gott die Materie, die ὕλη geschaffen; sie stammt vielmehr vom bösen Prinzip. Die Arianer sehen die Schöpfung für ein geringes Werk an und schreiben sie dem dem Vater nicht wesensgleichen Sohn alleine zu. Die Sozinianer wieder halten den Sohn nicht für Weltschöpfer im eigentlichen Sinn, sondern nur für *causa secunda rerum creatarum.* Atheisten, Materialisten, Evolutionisten leugnen, wie Gott, so die Schöpfung durch Gott, oder sie lassen von Gott nur den zur Entwicklung angelegten Urstoff, Urzelle stammen, aus der sich alles entwickelt. So noch Darwin selbst, der mit sei-

ner Deszendenzlehre (Abstammungslehre) noch die Annahme eines wahren Gottes verband, während seine Nachtreter Häckel u. and. eine völlig atheistische Entwicklungslehre haben.

Häckel, Prof. in Jena, ist der eigentliche Stimmführer der heutigen, atheistischen Naturwissenschaft. Ganz besonders hat er durch sein Buch „Die Welträtsel," 1899, viel Unheil unter denen gestiftet, die ganz außerstande sind, seine Behauptungen zu beurteilen. Das Buch hat eine Flut von Gegenschriften, aber nur wenige Verteidiger gefunden, darunter nur zwei Naturwissenschaftler. Es enthält eigentlich nur 74 Seiten Wissenschaftliches, während die übrigen 400 Seiten Philosophie enthalten, wenn man es so nennen will. Das Buch ist eigentlich eine Antwort auf Du Bois-Reymonds Schrift „Die sieben Welträtsel," 1880. Diese sind 1. das Wesen von Materie und Kraft, 2. der Ursprung der Bewegung, 3. die Entstehung des Lebens, 4. die zweckmäßige Einrichtung der Natur, 5. die Entstehung der einfachsten Sinnesempfindungen sowie des Bewußtseins, 6. der Ursprung der Vernunft und der Sprache, 7 das Wesen der Willensfreiheit. Vom Standpunkt der bloßen Naturwissenschaft aus sind und bleiben dies wirkliche Rätsel, wie die gesamte nüchterne Naturwissenschaft es anerkennt (so das *Ignorabimus* aus „Über die Grenzen des Naturerkennens" von Reymond). Häckel will durch seine Naturwissenschaft, die aber in diesem Fall eine auf unbewiesenen Prämissen ruhende Naturphilosophie ist, die Welträtsel gelöst haben. Es dienen ihm dazu einige Hauptsätze seiner ganzen Naturphilosophie, welcher er selbst den Namen „realer Monismus" gibt gegenüber allem Dualismus, z. B. dem Christentum, welches eine Zweiheit, Gott und Welt, setze. Unter den 12 von Häckel so genannten „kosmologischen Lehrsätzen" (Häckel ist in unsern Tagen der größte Fabrikant gelehrter Ausdrücke, z. B. Phylogonie, Ontogonie, Cenogenesis, Palingenesis) sind folgende:

1. „Das Weltall ist ewig, unendlich, unbegrenzt."[5] Kritik: Da von ewig die Rede ist, so steht hier Häckel nicht auf dem Grund der Naturwissenschaft, sondern der Metaphysik.

---

[5] A. a. O., S. 15 ff.

Sein Satz ist also kein bewiesener naturwissenschaftlicher, sondern ein Glaubenssatz (Dogma). Daß die Welt ewig oder zeitlich, unbegrenzt oder begrenzt sei, läßt sich, da es sich hier um transcendentale Dinge handelt, beides beweisen, wie Kant[6] zeigt.

2. Die Weltsubstanz, der Weltäther, welche den unendlichen Raum erfüllt, hat fünf ätherische und fünf mineralische Vermögen, und darum zwei Attribute, Masse und Äther, Materie und Energie, und ist in ewiger Bewegung. Kritik: Die Weltsubstanz, der Weltäther, ist ebenso Dogma, unbewiesenes Postulat, wie der zuvorgehende Satz. Auch erklären die Physiker den Weltäther als bewegungslos, und ebenso, daß kein Weltvermögen etwas Neues aus sich hervorbringt; folglich müßte etwas außer dem Äther in diesen das hineinlegen, wodurch aus Äther eine Materie, Masse, Mineral wird.

3. Die Weltsubstanz unterliegt dem sogenannten Substanzgesetz, der Konstanz, d. h. Materie (Stoff) und Energie (Kraft) werden beständig in ihrem einmaligen Bestand erhalten. Häckel faßt sehr naiv sofort die zwei bisher unerklärlichen Gegensätze, Stoff und Geist, zusammen, als wäre damit das große Geheimnis gelöst. Auch dieses Gesetz ist noch unbewiesen und der sechste kosmologische Lehrsatz, nämlich der von der allmählichen Abkühlung der Erde, widerspricht ihm. Und wenn das Gesetz der Konstanz erwiesen wäre, so spräche es doch nicht gegen den Dualismus von Gott (Erhaltung) und Welt.

4. Wichtig ist noch der siebente kosmologische Lehrsatz von dem biogenetischen Prozeß, in welchem sich in weit über 100 Millionen Jahren die organischen Formen entwickelt haben. Das Entwicklungsgesetz nehmen zwar viele Naturforscher, aber nicht im Sinne von Darwin und Häckel, an, aber als das, was es ist, nämlich als Hypothese. Im Jahre 1901 hat ein Professor, der Zoologe Fleischmann, die ganze Deszendenztheorie wankend gemacht.

Die folgenden Lehrsätze (8-11) stellen dann die Entwicklung der Wirbeltiere (8), der Säugetiere (9), der Primaten (10 — vor etwa 3 Mill. Jahren), der Affen und des Menschen

[6] Kritik d. reinen Vernunft, 1781, Antinomie der reinen Vernunft, S. 426 ff.

(11) hin. So ist denn nach Satz 12 die sogenannte Weltgeschichte, die Kulturgeschichte des Menschen, nur ein ganz kleiner Teil der Weltentwicklung. Mit Hilfe dieser Sätze will Häckel die Welträtsel lösen. Das 1. und 2. Rätsel, also Materie, Kraft und Bewegung, sollen ihre Lösung in seinem Substanzbegriff haben. Allein, wie dieser ein unbewiesener ist, so ist es auch die Lösung. Die Entstehung der Bewegung wird doch nicht dadurch erwiesen, daß man die Substanz als mit Bewegung begabt setzt. Das 3. und 4. Rätsel, die Entstehung des Lebens und die Teleologie in der Natur, sollen sich durch das Gesetz der Entwicklung lösen. Nun sei zugegeben, daß da Entwicklung ist, wo Leben ist; aber der Nachweis, daß das Lebendige sich entwickelt, weist doch nicht nach, woher der erste Anfang des Lebens kommt. Aber Häckel schneidet den gordischen Knoten ja einfach durch, indem er von der Substanz schon in ihren kleinsten Teilen sagt, sie sei nichts Totes, nur von außen Bewegtes, sondern Lebendiges. Die Substanz ist der Verdichtung und der Spannung fähig, und aus der einen resultiert Lust, aus der andern Unlust. So ist von vornherein Empfindung und eine Art von Willen da, und damit löst sich das Rätsel der Empfindung und des Bewußtseins, sowie des Denkens und der Sprache. Das Rätsel der Willensfreiheit löst sich einfach dadurch, daß es Willen im Sinne der hergebrachten Psychologie gar nicht gibt.

Hauptresultat: Eine irgendwie exakte Erklärung des Weltursprungs und Weltstandes gibt Häckel in keiner Weise. Ja, von der Vernunft aus betrachtet, fordern Phantasien wie die Häckelschen einen viel gewaltigeren Glauben als die Schöpfungsgeschichte, wie sie Gott offenbart.

II. Es stehen diejenigen in Antithese, welche annehmen, daß vor der Schöpfung der gegenwärtigen Welt nicht ein absolutes Nichts, sondern eine wüste Masse (*moles indigesta*) vorhanden war.

Eine ganze Reihe neurer und neuster unierter (Stier, Schmieder, Drechsler), reformierter (Ebrard), pseudolutherischer (Kurtz, Vilmar) zum Protestantenverein gehörender (M. Baumgarten), und sogar sonst ziemlich korrekt stehender Theologen (Rudelbach, Guericke) lehren, daß unter dem *Tohu Vabohu* der Schrift die ruinen-

haften Reste einer vormenschlichen Welt zu verstehen seien. Die Verwüstung der ersten Welt, deren Überbleibsel die in der Schrift erwähnte wüste und leere Erde ist, ist nach etlichen eine Folge des Falles der Engel.

Es steht diese Ansicht, die sogenannte Restitutionstheorie, bei manchen Theologen im Dienste der Vereinbarung der Bibel mit der Naturwissenschaft, wovon später zu handeln ist; manchen ist sie aber etwas, das nach ihrer Ansicht durch die Schrift notwendig gefordert wird, so Vilmar.[7] Er verwirft es als kindisch, daß man von Origenes an bis Leibnitz angenommen habe, es sei die gegenwärtige Welt nicht die erste. Origenes, der die Welt als begrenzt ansah, setzte doch eine ewige Schöpfung, weil er eine anfangende Schöpfung nicht mit der Ewigkeit Gottes zu reimen wußte. Allein, setzt nicht Vilmar selbst[8] eigentlich wenigstens zwei Weltschöpfungen? Er sagt, daß vor dem Anfang von Gen. 1, 1 nach Joh. 1,1 das Wort war, welches der Quell des Lebens war, und aus welchem auch das Licht hervorbrach (?), beides in direkter Beziehung auf Schöpfung und Erlösung. Der Mensch sei ein *proprium* (ἴδιον des λόγος (Joh. 1, 11). Unerkannt war er stets in der Welt usw. Damit reime sich Gen. 1, 2 nicht recht, denn Wüste und Leere und Finsternis seien schwer als Ergebnisse göttlichen Schaffens aufzufassen. Nun werde das *Tohu Vabohu* in Jes. 34, 11; Jer. 4, 23 als eine aus Zerstörung hervorgegangene Wüste und Leere bezeichnet, und wo Ähnliches steht, erscheint es als Strafe und Gericht. Die Finsternis sei vollends nichts Gott, dem Licht, Verwandtes, sondern Entgegengesetztes, daher Joh. 1, 5 von der Finsternis gesagt, daß sie das Licht nicht aufnahm. So kann die Finsternis nicht Gottes Werk sein. Es sei in Gen. 1 zwischen V. 1 und 2 eine Zeitkluft anzunehmen, in welche ein Zorn- und Weltgericht mit großer Wahrscheinlichkeit zu setzen sei, so daß von V. 3 ab nicht eine erste Schöpfung, sondern Wiederherstellung einer ersten offenbart sei. Dadurch finde auch das Sechstagewerk manche Erklärung, z. B. daß nicht die Bildung der Berge erwähnt sei,

[7] Dogmatik, B. 1, S. 236.
[8] A. a. O., S. 241 ff.

weil diese in die erste Schöpfung falle. Vilmar sagt[9] von Philippi, daß derselbe gegenüber dem klaren Text (Gen. 1) viel „weitläufige aber unnütze" Explikationen über ewige Schöpfung mache; aber sicher trifft das Urteil der Unnützlichkeit noch mit viel mehr Recht die Explikationen von Vilmar über eine erste und zweite Schöpfung.

III. Es stehen in Antithese diejenigen, welche den Begriff des Schaffens in seiner eigentlichen Bedeutung verwerfen. Hierher gehören die Pantheisten und Dualisten. Die ersteren betrachten die Welt als eins mit Gott, folglich kann dieselbe nicht Produkt eines Schaffens, sondern nur eines Gezeugtwerdens, oder einer Emanation sein.

So steht es mit den wesentlich pantheistischen Philosophen seit Spinoza. Dieser setzt nur eine absolute Substanz, die die Attribute des Denkens und der Ausdehnung hat. Die Welt ist also nur Erscheinungsform, Modus der einen Substanz. Nach Schelling ist die endliche Welt die Evolution Gottes durch die Welt, oder der Sohn. Nach Hegel setzt der Gott an sich, als der Vater, aus sich heraus das Anderssein, welches sich gleichsam spaltet in Natur und Geist. Ähnlich stehen die hegelschen Theologen. So Marheinecke,[10] wo schon die Stellung der Schöpfung unter die Lehre vom Sohne genug sagt; Dorner,[11] der den Hegelschen Grundgedanken darin zeigt, daß er erklärt, daß die Welt „aus dem ῥῆμα, dem nicht sinnlich erscheinenden Allmachtswort, das die gleichfalls unsichtbare Weltidee verwirklicht," erschaffen wurde. Auch Schleiermacher[12] ist Pantheist, behandelt aber die Schöpfung nicht in ähnlicher Weise wie oben. Er erklärt, daß die neutestamentlichen Stellen Apg. 17, 24; Röm. 1, 19. 20; Heb. 11, 3 jede bestimmte Vorstellung abwiesen und nur dagegen verwahrten, daß man irgend etwas in der Welt vom Entstandensein durch Gott ausschlösse und daß man irgend Mittel oder Werkzeug für Gott im Schaffen setze. Das fromme Bewußtsein und schlechthin-

[9] A. a. O., S. 236.
[10] System der christl. Dogmatik, Teil II, I, 3, B. 1. 1. 3, S. 153 u. 161.
[11] Glaubenslehre, B. 1, § 34, 1, S. 461.
[12] Glaubenslehre, B. 1, § 41, S. 211 ff.

nige Abhängigkeitsgefühl fordert nur dies eine notwendig, nämlich das Dasein der Welt durch Gott. Das Nähere gehöre in die Naturwissenschaft, denn 1. Mose 1 und 2 seien nicht, wie durch Luther geschehen, als Geschichte zu fassen und es wäre nur gut, daß nichts daraus symbolisch geworden. Als weitere Entwicklung gibt § 41 die beiden Sätze, daß die Schöpfung durch göttliche Tätigkeit entstehe, diese aber nicht in menschlicher Art zu fassen sei; daß die Welt als die allen Wechsel bedingende Zeiterfüllung zu fassen sei, aber daß damit die göttliche Tätigkeit nicht selbst eine zeitliche werde. Hier kommt sein Pantheismus zum Vorschein.

Die Dualisten lehren einen mit Gott gleich ewigen Stoff; daher kann Gott nicht Schöpfer, sondern nur Weltbildner sein.

IV. In Antithese stehen endlich diejenigen, welche eine Mittelursache bei der Schöpfung annehmen. So neben den schon genannten die Gnostiker, die als Weltbildner unter des höchsten Gottes Leitung den Demiurg annehmen; ferner diejenigen spekulativen neueren Theologen, welche den Sohn gleichsam als Werkzeug des Vaters bei der Schöpfung erscheinen lassen. Selbst Philippi streift hieran, wenn er sagt: „Der Vater ist der letzte Grund und Quell wie der Gottheit, so auch der Kreatur; der Sohn derjenige, dessen Vermittlung sich der Vater bei der Schöpfung bediente." Kahnis nennt geradezu den Sohn die immanente Mittelursache der Schöpfung.

Daß gar Dorner so weit geht, den λόγος gleichsam zu dem Stoff zu machen, aus dem die Welt ward, ist oben gesagt. Nach ihm ist die Welt aus dem unsichtbaren Allmachtswort, dem ῥῆμα geworden, welches die gleichfalls unsichtbare Weltidee verwirklicht. Es ist nicht von ungefähr, daß Dorner die Ausdrücke braucht: werden, geworden, verwirklichen; denn im Grunde lehrt er kein Schaffen Gottes im Sinne der Schrift, ein freies Hervorbringen des von Gott wirklich Verschiedenen, sondern ein Heraussetzen der Welt aus Gott, wie er an sich ist. Zwar sagt Dorner[13] ganz richtig, daß בָּרָא, gleich „frei hervorbringen," nicht aus einem Stoff machen heiße, wo es von Gottes Weltwerk gebraucht sei. Allein, dies geschieht doch wieder

[13] A. a. O., § 34, 1, Anm. 3, S. 461.

nicht im Interesse der Schriftlehre vom Schaffen Gottes, nicht als irgendwelchem Hervorbringen aus seinem Wesen, sondern Setzen durch seinen freien Willen, als allein darum, weil sich mit seiner pantheistisch-hegelschen Grundlage natürlich eine schon vorhandene Materie, aus der Gott schafft, nicht verträgt. Was diejenigen betrifft, welche irgendwie den Sohn zur Mittelursache der Schöpfung machen, so verstoßen sie gegen den Satz, daß in wahrer Weise die ganze Trinität die Welt geschaffen hat.

LEHRSATZ II.

Die Genesis erzählt uns die Geschichte der Schöpfung so, dass wir dieselbe nur als einen zeitlichen Akt ansehen können.

Anmerkung: Von mehr als einem Theologen ist eine anfangslose oder zeitlose Schöpfung behauptet worden. So von Origenes, Schleiermacher, Rothe auch von Sektierern wie Hermogenes, Socin. Sie halten wenigstens die Setzung eines gleich ewigen Stoffes nicht für anstößig. Ähnlich stehen manche Scholastiker, so Scotus, welcher beides für möglich statuiert, daß die Welt von Ewigkeit geschaffen sei oder, daß sie nicht von Ewigkeit geschaffen sei. Andere, wie Thomas v. Aquino, Suaresius usw. erklären, daß es keinen Widerspruch involviere, daß Kreaturen von Ewigkeit seien. Sie machen dann noch manche Unterschiede, daß nämlich solche Kreaturen von Ewigkeit seien, die etwas Permanentes an sich hätten und nicht nur durch sukzessive Zeugung blieben. Andere halten die *res spirituales* für ewig geschaffen, nicht die *materiales.* Es hängt da natürlich manches zusammen mit ihrer realistischen oder nominalistischen Stellung, so daß z. B. dem Realisten die *genera* das Beharrende sind.

Als Argument für eine sogenannte ewige Schöpfung hat man angeführt:

1. Sie folge aus dem Begriff der Zeit an sich; denn es sei uns gar nicht möglich, mit unseren Gedanken bei einem bestimmten Moment als Anfang aller Zeit und der Welt stehen zu bleiben, sondern mit Notwendigkeit dächten

wir die Zeit als ewige Ausdehnung. Antwort: Wenn die Schrift die ewige Schöpfung verwirft, so verschlägt es nichts, ob es unserm natürlichen Denken möglich sei, einen Anfang der Zeit zu denken oder nicht. Wenn übrigens unsere Vernunft einen Anfang der Zeit nicht denken kann, so ist wenigstens der Gedanke von einer ewig ausgedehnten Zeit ein Nonsens, denn Zeit und Ewigkeit sind ja absolute Gegensätze.

2. Wenn die Schöpfung nicht ewig sei, so falle in Gott durch die zeitliche Schöpfung eine Veränderung, sofern er vom Nichtschaffen ins Schaffen übergehe. Hierüber ist schon in § 19 das Nötige gesagt. Wir setzen noch hier die Bemerkung hinzu, daß wir doch zugeben müssen, daß wir von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes uns ihrem Wesen nach keine adäquate Vorstellung machen können. Daher können wir auch keine Instanz gegen eine Bibellehre noch ein Argument für eine der Bibel widersprechende Lehre daraus machen, daß wir das Wesen der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes in unserer Vernunft nicht mit dem zeitlichen Anfang der Schöpfung reimen können.

3. Die ewige Schöpfung folge aus dem Begriff der Liebe, denn es müsse von Ewigkeit ein Objekt der Liebe Gottes gewesen sein. Antwort: Gott als der dreieinige ist selbst Objekt seiner immanenten Liebe.[1] Wäre aber die Welt für Gott notwendig, auch nur als Objekt seiner Liebe, so fiele seine Independenz dahin.[2]

Daß die Schöpfung keine ewige sei, folgt am striktesten aus 1. Mose 1, 1. Durch das am Anfang ist die Zeit gesetzt. Nicht minder entschieden folgt dies aus Ps. 90, 2, welche Stelle aussagt, daß vor der Weltschöpfung die Ewigkeit liegt. Welt und Zeit sind Wechselbegriffe. Die Zeit ist nur da mit der Kreatur. Augustin:[3] *Procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore.* Sehr anschaulich sagt Calov:[4] *Creatio rerum non ab aeterno facta est, sed in principio illo, quo omne tempus fluere coepit.* Die Lehre von einer ewigen Weltschöpfung ist also entschieden schrift-

[1] Vgl. § 11.
[2] Vgl. § 7, 2.
[3] *De civit. Dei, XI, 6.*
[4] *Systema, tom. III, p. 901.*

widrig. Meist ist der Grund, der zur Annahme derselben führt, pantheistische Denkweise.

Die Frage, ob nicht eine ewige Schöpfung wenigstens möglich sei, weist mit Recht Quenstedt als müßig und töricht ab. Er sagt:[5] *Id quod esse non potest, nisi post non esse, non potest esse ab aeterno, at nulla creatura esse potest, nisi post non esse, creari enim est ex nihilo produci. Ergo. Quod ab aeterno existit, id sine sui initio existit, creatura autem quandocunque creatur, fit ipsa, quia omnis effectus, dum a sua causa producitur, fit et ab eadem suum esse accipit; quando autem fit creatura, esse incipit, si vero esse incipit, ab aeterno existere non potuit. Sunt enim contradictoria existere cum sui initio, et non existere cum sui initio.* Quenstedt bemerkt noch, daß die Frage nach der Möglichkeit einer ewigen Schöpfung keinen Glaubensartikel verletze; und daß man daher den, welcher sie annimmt, nicht des Irrglaubens oder des Atheismus beschuldigen könne. So erklärt sich Quenstedt in der angeführten *qu. II,* wo seine Thesis lautet: *Mundus nec ab aeterno fuit, nec ab aeterno creari potuit.* Hierauf sagt er in der ἔκθεσις, *observ. II,* man könne deshalb keinen der Ketzerei anklagen, weil diejenigen, welche die Möglichkeit der ewigen Schöpfung leugnen, dies nicht tun, weil sie Gott die Macht dazu absprechen, sondern weil sie darin eben eine *contradictio in adjecto* sehen; und weil die, welche die Möglichkeit annehmen, doch nur eben eine mögliche Schöpfung von Ewigkeit annehmen und ebenso darin keine *contradictio in adjecto* sehen.

Calov[6] meint, die Scholastiker hätten die Möglichkeit der ewigen Schöpfung wohl aus Interesse für Aristoteles angenommen, der die wirkliche ewige Schöpfung behaupte. Dann bringt er[7] die von Quenstedt aufgenommene Erklärung. Es scheint, daß die Erklärung eigentlich so im Interesse der Gottheit des Sohnes gegeben wird. Calov sagt wenigstens,[8] das Argument, daß die Welt in der Zeit geschaffen ist, also von Ewigkeit nicht sein kann, sei nicht zwingend, und so könne nicht leicht das Argu-

[5] *Theol. did. pol., pars I, cap. X, sect. II, qu. II,* βεβαίωσις *II, 2, p. 422.*
[6] *Systema, tom. III, art. V, cap. I, qu. III, p. 915.*
[7] *L. c., p. 915.*
[8] *L. c., p. 916.*

ment hinfällig gemacht werden: Der Sohn ist ewig, weil er vor aller Kreatur ist. Jedenfalls wäre aber doch die Entscheidung unserer großen Dogmatiker über die Möglichkeit der ewigen Schöpfung nicht so mild ausgefallen, wenn sie das gewaltige Grassieren des Pantheismus in unserer Zeit erlebt hätten. Theologen, deren Theologie pantheistischen Untergrund hat, sind solche Erklärungen wie die von Calov und Quenstedt natürlich willkommen. Schon Scholastiker haben die Frage ventiliert, ob die Schöpfung der Schöpfer selbst sei und haben gemeint, daß *active sumpta* die Schöpfung *increata* sei. Das ist schon pantheistischer Zug; daher die Stellung der Scholastiker in der Frage von der Möglichkeit der ewigen Schöpfung. Besonders anerkennend führt Dorner[9] die Erklärung von Quenstedt an; freilich deutet er sie sofort auch um. Dorner meint, daß die Ewigkeit der Schöpfung meist verworfen werde, weil dadurch die Kreatur dem ewigen Gott zu nahe gerückt werde. Allein, man brauche ja nicht die Sache dualistisch zu denken, sondern die ewige Welt als beständig von Gott abhängig setzen. Es sei nur ungeübtes Denken, daß man die Kreatürlichkeit der Welt sich nur unter Annahme des zeitlichen Anfangs denken könne. Diese Erklärungen sind verständlich aus dem hegelschen Grundzug, wonach doch die Welt eine Selbstentfaltung Gottes ist. Daher erklärt sich, daß Dorner verwirft, daß Gott *uno actu* die Welt geschaffen habe.

Was die jetzt behandelte Frage über die Möglichkeit der ewigen Schöpfung betrifft, so ist zuletzt zu sagen, daß die Annahme der Möglichkeit einer ewigen Schöpfung schon widerschriftlich ist, da die Schrift die Schöpfung ja als zeitlich setzt.

An die Lehre von der ewigen Weltschöpfung streift die Lehre von dem idealen Dasein der Welt in der göttlichen Vernunft, wie sie sich bei Delitzsch u. and. findet. Es ist dieses nichts anderes als ein Verquicken der christlichen Lehre mit der Platonischen Ideenlehre. Daß Gott seine Werke von Ewigkeit her bewußt sind, wie die Schrift sagt, ist etwas anderes als ein ideales Existieren der Welt selbst in Gott. Und wenn Delitzsch gar sagt, daß nun diese ideale Welt aus Gott herausgebo-

[9] Glaubenslehre, B. I, § 34, 4, S. 466 ff.

ren werde, so sieht man wieder, wie hier der Pantheismus herumspukt.

Nach dem Schriftbericht, 1. Mose 1, 1 ff., ist die Welt in sechs Tagen geschaffen, und zwar in sechs Sonnentagen, wie die ausdrückliche Bestimmung der Tage durch Morgen und Abend anzeigt.

In Antithese dagegen stehen:

1. Hilarius und Augustin. Siehe Luther[10] zu Gen. 1, 1: *Hilarius et Augustinus, quasi duo maxima ecclesiae lumina, sentiunt, mundum creatum subito et simul, non successive per sex dies. Ac Augustinus mirabiliter ludit in tractatione sex dierum, quos facit mysticos dies cognitionis in angelis, non naturales...... Statuimus, Mosen proprie locutum, non allegorice aut figurate.* Wie Hilarius und Augustin stehen auch Athanasius und Origenes. Vorgetragen ist die Meinung schon von Philo[11] und in der Reformationszeit ist sie von Cajetan erneuert worden. Der Jesuit Nikolaus Abram trug diese Antithese in der modifizierten Gestalt vor, daß mit Ausnahme der Menschenseele im ersten Anfang der Zeit die Substanzen aller Dinge geschaffen seien und aus diesen Grundsubstanzen dann in sechs Tagen die Einzeldinge emaniert wären. Also fast eine Art der neueren Evolutionstheorie.

2. Ein großer Chor neuerer Theologen, angekränkelt von Konnivenz gegen die Naturwissenschaft, verstehen unter den sechs Tagen sechs Schöpfungsperioden von unbestimmter Dauer. Sie müssen freilich zugestehen, daß in 1. Mose 1 offenbar Sonnentage von 24 Stunden gemeint sind, berufen sich aber törichterweise auf Ps. 90, 4, wo es heiße: „Tausend Jahre sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen." Wenn in der Genesis stände, daß jedes Schöpfungswerk immer 1000 Jahre in Anspruch genommen, so könnte man eher aus Ps. 90 beweisen wollen, daß unter diesen 1000 Jahren immer ein kurzer Sonnentag zu verstehen sei, als umgekehrt, daß unter den Tagen der Genesis Perioden von 1000 und mehr Jahren zu verstehen

---

10 *Exeget. opp. lat., tom. I, p. 8. 9,* Erlanger Ausg..—Siehe auch Leipz. Ausg., Ausl. d. 1. Buchs Mose aus dem Lat. übersetzt, B. 1, S. 293.

11 *Legis allegoriarum, lib. I.*

seien. Man darf gegenüber der so deutlich redenden Schrift nicht einmal so stehen wie Vilmar, der es für gleichgültig erklärt, ob man die Tage als Tage oder Perioden fasse.

Was erreicht nun die neuere Theologie durch diese Konnivenz? Die Naturwissenschaftler schauen lächelnd auf Perioden von 1000 Jahren, da sie ja mit mehr oder minder Freigebigkeit ungezählte Millionen von Jahren für die Weltentwicklung und deren Perioden setzen. Und dann spricht die Naturwissenschaft nicht von sechs, sondern von neun Perioden, nämlich: Übergangs-, Steinkohlen-, Permische-, Trias-, Jura-, Kreide-, Tertiär-, Diluvial-, Gegenwartsperiode. Ja, die fortschreitende Naturwissenschaft begnügt sich nicht mehr mit 9 Perioden, sondern nimmt heute deren 20 an, die alle eine Dauer von ungezählten Millionen haben. Man stößt da auf viel Windbeutelei trotz des Rühmens exakter Forschung. Von solcher Art ist Häckels System, in dem Werk, „Natürliche Schöpfungsgeschichte," mit seinem biogenetischen Grundgesetz, sein *Bathybius Haeckelii,* der sogenannte Urschleim, seine Gasträatheorie, Keim-, oder Entwicklungsgeschichte. Der Geologe W. J. McGee[12] gab in der Sitzung der Geologischen Gesellschaft zu Washington am 12. April 1893 auf Grund der Erosionsmethode, zusammen mit der Ablagerungsmethode, das Alter der Erde an. Seiner Minimalschätzung nach ist die Erde 10,000,000 Jahre, seiner mittleren nach 6,000,000,000, seiner Maximalschätzung nach 5,000,000,000,000 Jahre alt. Zu einem Fuß Sediment am Mississippi waren nach McGee 6000 Jahre nötig. Am oberen See sollen Sedimente von 50 Meilen Dicke sein, zu deren Bildung 500,000,000 Jahre nötig waren.

Wir sind hiermit auf das Feld der Polemik und Apologetik bezüglich des Schöpfungsberichtes der Genesis getreten. Die Polemik betrifft den Bericht nach Darstellung und Bedeutung, sowie nach seinem Inhalt.

1. Der Bericht nach Darstellung. Hier ist der Einwurf, daß nicht ein Bericht vorliege, sondern zwei, schon widerlegt worden. Auch in bezug auf Bedeutung und Geltung ist die Antithese schon berührt worden, daß man den Bericht

[12] W. J. McGee, amerikanischer Geologe und Ethnologe, geb. zu Dubuque, Iowa, 1853.

nicht als wirkliche Geschichte, wie Origenes, Augustin, Joh. Damascenus, Scholastiker, die gesamten orthodoxen Dogmatiker von Luther an, auch noch wolffische Theologen, ferner Supranaturalisten wie Reinhard, Morus, Storr, Flatt. Hahn, Knapp, neuere positive Dogmatiker, wie Philippi u. and. ihn ansahen, sondern als geschichtliche Einkleidung einer philosophischen Ansicht oder als Mythe und Sage faßt, wie Rationalisten, auch Herder.[13] Er nennt ihn eine mnemonische Hieroglyphe. Der Morgen der Welt sei ein Sinnbild jedes folgenden Morgens, des allmählichen Hervortretens der Gegenstände aus dem Dunkel der Nacht. Man wies zum Beweis dieser Ansichten auf die heidnischen Mythologien hin. Da ist nun Tatsache, daß die heidnischen Schöpfungsmythen gegenüber der Genesis verstümmelt und entstellt erscheinen, vor allem polytheistische Färbung haben. Da nun die Genesis von Anfang an den entschiedensten, fertigen Monotheismus zeigt und keine Spur von Entwicklung desselben aus dem Polytheismus, so kann man es nur als gewaltsame Annahme bezeichnen, daß in den heidnischen Schöpfungsmythen die mehr ursprüngliche, in der Genesis die gereinigte Gestalt desselben Mythus vorliege, welch letztere doch auch nur eine reine Annahme ist.

2. Der Bericht der Genesis nach seinem Inhalt hat die Polemik der Naturwissenschaftler von allen Seiten her erfahren.

a. Von der Erforschuung der Erdrinde aus hat die Geologie den Bericht der Genesis verworfen. Wie die Verschiedenheit der Urgebirge (Granit, Basalt), der Übergangsgebirge (Steinkohle und erste Versteinerungen von Reptilien und Farne), der Sekundärgebirge der Trias- und Jurabildung mit Versteinerungen von Pflanzen und den verschiedenen Sauriern, der Tertiärgebirge des Sandsteins und der Braunkohle mit Resten noch jetzt lebender Tiere, endlich die Alluvialbildungen mit Torf und Sand bewiesen, sei die Erde nicht so entstanden, wie die Genesis sage, sondern habe, wie bemerkt, sich in Millionen Jahren auch mittelst vulkanischer wie neptunischer Revolutionen gebildet.

---

[13] Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, 1774.

b. Von den Naturgesetzen aus bekämpft man den biblischen Bericht: 1. von denen aus, welche die Physik als ewig gültige gefunden habe, z. B. die Gesetze des Lichts. Da ganz abgesehen davon, daß Licht vor den Lichtträgern sein soll, es unmöglich ist, sagt man, daß alle Gestirne und Erde zu gleicher Zeit geschaffen seien, da das Licht mancher Sterne erst in Jahrtausenden die Erde erreiche, so könne man den Bericht der Genesis nicht gelten lassen. 2. Ebenso stehe es mit den unveränderlichen Gesetzen, welche die Astronomie gefunden habe, wonach die Sonne der Mittelpunkt des Universums sei, wogegen die Schöpfungsgeschichte die Erde zum Mittelpunkt des Universums mache. 3. Auch die Gesetze der Physiologie, welche die Abstammung der verschiedenen Menschenrassen von einem Menschenpaar für unmöglich erklärten, sprächen gegen den Schöpfungsbericht.

3. Die Apologetik ist schon früh den Angriffen auf die Schöpfungsgeschichte entgegengetreten und den Angriffen entsprechend war ihre Art. In ältesten Zeiten begegnet sie dem Dualismus und Pantheismus, der die Schöpfung als Werk Gottes leugnet, und der Philosophie, welche die Schöpfung aus Nichts leugnet. Mit den Angriffen ändert sich die Art der Apologetik. Da zur Zeit der alten Orthodoxie die Naturwissenschaften sich noch nicht wie heute entwickelt hatten, so richtet sich die Apologie der orthodoxen Dogmatiker gegen die alten Angriffe, und etwa noch gegen die Theorien der Prae- und Koadamiten, sowie der ewigen Schöpfung. Die neuere Apologetik erst richtet sich gegen die naturwissenschaftlichen Angriffe, aber für uns ist sie in der Hauptsache nicht von vollem Wert. Denn:

a. Es ist nur ein sehr kleiner Teil der Apologeten, welcher die Schöpfungsgeschichte als eine vom Hl. Geist inspirierte anerkennt und wirklich verteidigt, wie z. B. Rohnert.[14] Philippi berührt merkwürdigerweise die Polemik gegen die Schöpfungsgeschichte gar nicht. Von Rohnert, wie von ähnlich stehenden Theologen, wird etwa in folgender Art den naturwissenschaftlichen Angriffen entgegnet. Zu 2, b wird gesagt, daß die Geologie von dem Irrtum ausgehe, daß im Anfange

[14] Siehe seine Dogmatik, § 6-8.

schon dieselben Gesetze gegolten hätten wie jetzt und daß alles sich aus dem Stoff und der mit demselben verbundenen Kraft nach innewohnenden Gesetzen entwickelt habe. Gewiß ist es nicht so, wie Zöckler,[15] einer der modernen Apologeten, sagt, es seien durch die Wissenschaft als unzweifelhafte Wahrheiten dargetan, daß Gebirge und Erdschichten sich langsam entwikkelt hätten und daß der gegenwärtigen Erdgestalt verschiedene frühere, immer zerstörte, vorangegangen, was die Versteinerungen usw. bewiesen hätten. Allerdings hat man die Funde gemacht, aber die nüchterne Naturwissenschaft hat zugegeben, daß diese Funde doch keine unzweifelhaften Wahrheiten predigen, sondern höchstens zu Hypothesen Unterlage geben.

In der Tat haben wir es mit naturwissenschaftlichen Hypothesen zu tun. So erklärt der naturwissenschaftlich tüchtig gebildete Dennert[16] häufig in seinen apologetischen Schriften. In einem Artikel der „Rundschau" von Rodenberg über Wissen und Glauben (Aprilheft, 1906) heißt es: „Wo die sinnliche Erfahrung aufhört, beginnt die Hypothese und der Glaube." Ewigkeit des Stoffs, der Kraft, der Gesetze sind lediglich Hypothesen; die Naturwissenschaft kann nichts davon beweisen. Dennert sagt: „Gesetze erfordern einen Gesetzgeber. Gesetze sind Ausdruck des Willens Gottes." Längst vor ihm hat schon Brenz gesagt: Der Wille Gottes ist die Natur der Dinge. Es ist mit dem Buch der Natur so wie mit dem Buch der Offenbarung. Von diesem hat Origenes gesagt, daß sie Anstöße (*προσκόμματα*) enthalte, die nur dienen sollten, Gott zu suchen und zu verstehen. So enthält das Buch der Natur, die Erde zunächst, solche *προσκόμματα*.

Was 2, b, 2 betrifft, so hat es ja bekanntlich Häckel für Wahnsinn erklärt, daß der Mensch glaube, der Mittelpunkt des ganzen Universums zu sein. Dagegen sagt Alfred Russell Wallace, der Freund Darwins, in seinem 1904 herausgegebenen Buch: „Des Menschen Stellung im Weltall," daß des Weltalls Mittelpunkt das Sonnensystem, dessen Mittelpunkt die Erde, weil allein auf ihr Leben sein konnte, und daß der

[15] Real-Ency., 3. Aufl., B. 17, S. 696.

[16] Dr. phil. E. Dennert, Oberlehrer am Pädagogium zu Godesberg a. Rh.

Gipfel dieses Lebens der Mensch sei. Ähnlich spricht sich der große Naturforscher Karl Ernst von Baer aus.

b. Vollen Wert kann die moderne Apologetik, auch die theologische, für uns nicht haben, weil sie die Bibel preisgibt. Zöckler zählt in dem angeführten Artikel aus der Realencyklopädie die mißlungenen Arten der Apologie auf, nämlich: die Restitutionstheorie, die wir selbst schon als unschriftgemäß verworfen; die Sündfluttheorie, von der bereits Tertullian etwas vorträgt, dann Leibnitz, der berühmte Physiker Scheuchzer, dann Keil (Pentateuch), aus orthodoxem Lager Eirich: „Sechstagewerk und Geologie," St. Louis, 1878. Dieser apologetische Versuch läßt freilich, naturwissenschaftlich angesehen, manches unerklärt. Für die einzig brauchbare Vermittlungstheorie zwischen Bibel und Geologie erklärt Zöckler die konkret-theistische. Der Name ist dunkel, aber was gemeint ist, wird klar aus der Erklärung, daß man die judaisierende, abstrakte, monotheistische Behandlung von Gen. 1, d. h. ihre Behandlung als inspirierte Wahrheit, aufgeben müsse. Es sei als Kern von Genesis 1 nur festzuhalten, daß Gott der Schöpfer und sein Hauptziel der Mensch sei, und daß im Bericht der Genesis 1, 1 ff. nur die Grundzüge angegeben seien, die schon jetzt sehr gut mit der Wissenschaft, namentlich den Perioden, in Einklang gesetzt seien. Also Gott bleibt Schöpfer, die Wissenschaft behält recht; das ist die konkret-theistische Vermittlungstheorie, d. h. Preisgabe der Schrift. Auch Dennert erklärt, wenn man inspirierte Lehre in Genesis 1 annehme, sei freilich alle Apologie unmöglich. Aber die Bibel wolle ja uns keine Naturwissenschaft vortragen, sondern zur Seligkeit unterrichten.

Diese Preisgabe der Schrift unter gewisser Ehrenbezeugung ist schon althergebracht. Auch Hahn[17] meint, der Bericht beschränke durch seine Allgemeinheit keine wahrhaft wissenschaftliche Forschung und habe, wie er vorliege, schon einen axiomatischen Charakter und enthalte den reinsten Monotheismus, da er Gott als Urheber von der Welt unterscheide, die Schöpfung Gottes für gut erkläre und den Glauben an die Weisheit Gottes durch die stufenmäßige Entwicklung der Welt in sechs Zeitepochen begründe.

---

[17] Lehrbuch d. christl. Glaubens, T. I, § 60, S. 367.

LEHRSATZ III.

Da Gott der völlig freie Schöpfer der Welt ist, so ist zuzugeben, dass Gott die Welt hätte nicht schaffen können, oder dass er sie hätte anders schaffen können, als sie ist; anderseits aber ist gewiss, dass die Welt so, wie sie geschaffen ist, vollkommen ist.

Anmerkung:—Wer behaupten würde, daß Gott die Welt habe schaffen müssen, hebt Gottes Independenz auf und setzt entweder in Gott eine andere zwingende Macht, oder macht Gott zu dem blinden pantheistischen Ursein, das notwendig sich entwickeln mußte zu den Einzeldingen.

Wer behaupten würde, daß Gott die Welt nicht anders, als sie ist, habe schaffen können, hebt Gottes Unendlichkeit auf. Die bestehende Welt wäre dann die Grenze des Denkens und Könnens Gottes. Das ist sie auch dem Pantheismus selbstverständlich.

Daß die wirklich geschaffene Welt vollkommen sei, sagt deutlich 1. Mose 1, 10. 12. 18. 21. 25. 31; 5. Mose 32, 4; Ps. 104, 31. Die Sünde und das Übel widerspricht der Vollkommenheit darum nicht, weil die Sünde wider Gottes Willen eingedrungen und das Übel nur die gottgeordnete Folge der Sünde ist.

In Antithese steht hier die philosophische Meinung, daß die gegenwärtige Welt die vollkommenste und beste sei, die überhaupt habe in Erscheinung treten können.

Der philosophische Optimismus, oder die Theorie, daß diese Welt die beste sei, zu unterscheiden vom populären, d. h. dem Charakterakt, alles von der besten Seite aufzufassen, ist gerade hervorgetreten durch den philosophischen Pessimismus oder die Theorie, daß diese Welt die schlechteste sei, während unter dem populären Pessimismus nur der Charakterakt, alles von der übelsten Seite aufzufassen, verstanden wird. Den philosophischen Pessimismus vertrat Hobbes in seinem „Leviathan" und Pierre Bayle in seiner *„Reponse aux questions d'un provincial."* Gerade gegen sie trat Leib-

nitz mit seiner Theodicee, 1710, auf. Sein Standpunkt ist ebenso ein religiöser als ein philosophischer. Er gründet seine Ansicht von der besten Welt einesteils auf die Güte, Weisheit und Macht Gottes, andernteils auf das Verhältnis von Zweck und Mittel und Ähnliches. Der Optimismus von Leibnitz rief wiederum, wie die Kritik überhaupt, so den Pessimismus hervor. Eine scharfe Kritik übte Kant in der Schrift: Über das Mißlingen aller philosophischen Theodiceen, 1791 (auch in der „Kritik der Urteilskraft"), und vor ihm mit Spott und Frivolität als Vertreter des Pessimismus Voltaire im *„Candide,"* 1759. Die größten neueren und neusten Vertreter des Pessimismus sind Schopenhauer und Ed. von Hartmann, die sich zu dem Satze versteigen, daß diese Welt schlechter sei als keine Welt.

Sehr häufig hört man dem Christentum Pessimismus andichten, weil es diese Welt für ein Jammertal erkläre. Bisweilen auch urteilt man so über das Christentum mit der Einschränkung, dasselbe habe einen ethischen Pessimismus. Es ist klar, daß solche Urteile nur aus oberflächlichem Verständnis vom Christentum kommen.

Manche Theologen haben zwar den Pessimismus verworfen, aber auch den Optimismus, und zwar aus einem unschriftmäßigen Grunde; so Bretschneider.[1] Er meint, der Satz, daß diese Welt die beste sei, heiße, sie sei die zweckmäßigste zur Erreichung der göttlichen Zwecke. Da wir aber Gottes Endzweck mit der Welt, deren Zukunft und den Zusammenhang des Ganzen (Sätze von Kant) nicht kennten, so wäre nicht möglich, die Frage zu entscheiden, ob diese Welt die beste sei. Wir könnten es nur *a priori* annehmen, und mehr verlange auch die Schrift nicht. Bretschneider mischt Richtiges und Unrichtiges. Über Zukunft und Zweck der Welt haben wir Gottes Offenbarung, was in bezug auf den Zweck im nächsten Lehrsatz zu zeigen ist; aber freilich über den Zusammenhang der Ereignisse haben wir nicht immer die volle Einsicht. Doch ist zur Entscheidung der Frage, ob diese Welt die beste sei, diese volle Einsicht nicht nötig. Wir erkennen den Satz, daß diese Welt die beste sei, wie schon gesagt, in dem Sinne

---

[1] Handbuch der Dogmatik, B. 1, § 89, S. 672 ff.

nicht an, daß sie die Spitze gleichsam aller Leistungsfähigkeit Gottes sei, sondern sagen, daß sie so, wie sie geschaffen und aus der Hand des Schöpfers hervorging, metaphysisch und ethisch gut, vollkommen war. Und wir sagen es, weil es Gott sagt; und insofern hat Bretschneider ganz recht, daß wir es *a priori* gleichsam auf Grund der Schriftoffenbarung annehmen. Sobald wir anfangen in solchen Fragen wie die, ob diese Welt die beste sei, die überhaupt sein konnte, mit den Begriffen von Mittel und Zweck oder der Konsequenz aus Gottes Eigenschaften zu operieren, so geraten wir dahin, mit dem Maß unserer begrenzten Vernunft den unbegrenzten göttlichen Verstand zu messen.

Es ist zu Anfang des Lehrsatzes richtig gesagt, daß der Pantheismus die Entstehung der Welt als notwendig ansehe und somit die Independenz Gottes aufhebe. Das ist für den Pantheismus selbstverständlich; aber ebenso auch dies, daß jede Theologie, welche pantheistischen Grundzug hat, auch gegen den Satz, daß die Welt so, wie sie geschaffen war, vollkommen sei, verstoßen muß. Es kann bei solcher Theologie die Vollkommenheit, d. h. das Zurückgehen in Gott, doch nur Sache der Entwicklung sein. Wir sehen dies recht deutlich bei Dorner.[2] Nach ihm soll die Welt das kosmisch verwirklichte Ebenbild Gottes sein, was 1. Mose 1, 26 lehren soll. Nun aber können die Vorzüge Gottes nicht so, wie sie in Gott sind, auch gleich in der geschaffenen Welt in vollkommen verwirklichter Einheit gesetzt sein. Die Vollkommenheit und Einheit kann nur der Anlage nach gesetzt sein, damit durch Vermittlung der Freiheit sie zu dem ethischen Organismus verwirklicht werde, der von Gott verschieden und doch mit ihm vereinigt ist. Die Welt (und das ist offenbar bei Dorner eigentlich immer nur die geistige, die Menschenwelt) ist anfangs unvollkommen, damit der Freiheit eine Stelle bleibe, aber darum ist sie wieder vollkommen. Dies letztere ist gewiß sehr unverständlich; aber überhaupt ist gegen Dorner zu sagen, daß er echt katholisch die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott als Anlage faßt zu einer erst zu erreichenden Vollkommenheit, und daß nicht abzusehen ist, warum eine Vollkommenheit nicht voll gesetzt

[2] Glaubenslehre, § 34, 3, S. 465 ff.

sein kann von Gott, wenn sie doch von ihm als Anlage gesetzt werden konnte. Aber Dorners Theorie stimmt eben nur so, wie sie ist, mit dem Hegelschen Grundprinzip der Selbstentwicklung und Selbstverwirklichung Gottes als bewußter Geist.

LEHRSATZ IV.

Der letzte Zweck der Schöpfung ist Gottes Ehre.

Anmerkung:—Es kann als näherliegend erscheinen, als Zweck der Schöpfung den Nutzen und namentlich die Beseligung des Menschen zu setzen. Allein, die Schrift sagt, daß die Ehre Gottes auch der letzte Zweck selbst der Erlösung sei (Eph. 1, 6. 12. 14). Demnach ist der letzte Zweck der Schöpfung die Verherrlichung der Güte, Weisheit und Allmacht Gottes. Doch wird ja tatsächlich dieser Zweck so erreicht, daß der Mensch in den höchsten Lebensgenuß eingesetzt wird. So setzten denn unsere Dogmatiker einen doppelten Zweck der Schöpfung, nämlich: Hauptzweck *(finis ultimus)* Gottes Ehre (Ps. 19, 2; Röm. 1, 20); mittleren Zweck *(finis intermedius)* des Menschen Nutzen (Ps. 115, 16); vgl. Baier[1] u. and.

Der Rationalismus und Supranaturalismus hat sich sehr viel mit dem Zweck der Schöpfung beschäftigt, selbstverständlich nicht nach Anleitung der Schrift. Bretschneider[2] kritisiert die verschiedenen Erklärungen über den Zweck, z. B. die der Orthodoxie, daß es Gottes Ehre sei, und findet dies zu beschränkt. Er meint, Zweck heiße, was Gott beabsichtige; dies sei etwas Subjektives und man könne darüber nicht entscheiden. Man könne höchstens sagen, daß Gottes Ehre und des Menschen Wohl einer der Zwecke Gottes sei. Der Supranaturalist A. Hahn[3] kritisiert auch sehr eingehend die verschiedenen aufgestellten Zwecke und findet, daß „Offenbarung und Mitteilung des höchsten Guts oder des herrlichen und seligen Lebens Gottes an empfängliche Wesen als Endzweck" anzusehen sei. Dies ist unzureichend. Völlig widerschriftlich ist,

---

[1] *Compendium, pars I, cap. II, § XXIII, p. 170.*
[2] Handbuch der Dogmatik, B. 1, § 88, S. 667 ff.
[3] Lehrb. d. christl. Glaubens, T. 1, § 60, S. 363.

daß die Welt den Zweck habe, Ebenbild Gottes zu sein, wie Dorner[4] behauptet.

[4] Glaubenslehre, § 34, 3, S. 464.

§ 23.

Von der göttlichen Vorsehung.

(*De providentia divina.*)

LEHRSATZ I.

Die Vorsehung Gottes im strengen Sinne ist die auf der Liebe sowie auf dem Vorwissen und dem Vorsatz Gottes ruhende Fürsorge, kraft deren alles Geschaffene erhalten, durchdrungen und geleitet wird, entsprechend dem Ziele, welches die Verherrlichung Gottes und das Wohl der Menschheit ist.

Anmerkung.—Die Lehre von der Vorsehung findet sich der Sache nach natürlich in der Schrift, aber nicht das Wort selbst (ausgenommen Weish. Sal. 14, 3, wo πρόνοια im Sinne von *providentia* sich findet). Daß πρόνοια die Bedeutung des lateinischen Wortes *providentia* hat, sagt schon Cicero[1]: *Talis igitur mens mundi cum sit, ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit, graece enim* πρόνοια *dicitur.* In der Übersetzung des Origenes wird πρόνοια mit *provisio,* aber auch mit *providentia* gegeben, und Lactantius gebraucht ebenfalls *providentia.*

Cicero, der an der angeführten Stelle die Erhaltung und sogar die Erhaltung in schöner Erscheinungsform (*ornatus*) schon beschreibt, ist Beweis genug, daß die Vernunft schon (*lumen naturae*) durch gewisse Schlüsse zur Erkenntnis einer göttlichen Vorsehung kommen kann. Aber auch Theologen haben durch Vernunftbeweise die Vorsehung gewiß zu machen gesucht. So die wolffischen Theologen, so aber auch Supranaturalisten von schon stark positiver Art wie Hahn[2] gegenüber den Dei-

[1] *De nat. Deor., lib. II, cap. 22.*
[2] Lehrb. d. christl. Glaubens, T. I, § 70, S. 395.

sten. Er gibt einen kosmologischen Beweis aus dem Begriff der Welt als eines Ganzen, aus disparaten, einander entgegenwirkenden Substanzen und Kräften bestehend. Ferner findet er die biblische Lehre bestätigt in der Weisheit Gottes (theologischer Beweis), nach welcher Gott nicht nur dem Ganzen der Welt zuschaue (die deistische Ansicht); in dem Bedürfnis der Vernunft, daß Gott alles zur endlichen Belohnung der Tugend lenke (moralischer Beweis); in der Erfahrung, daß sich der Gang der Welt doch nicht durch Zufälligkeiten entscheidet (empirischer Beweis); in der Geschichte der Völker (historischer Beweis), und in der Erfahrung von dem geordneten Gang der Natur (teleologischer oder physikotheologischer Beweis). Diese Beweise sind ein Gegenstück zu den Beweisen für das Dasein Gottes; auch darin, daß sie keine wirkliche Beweiskraft haben.

Deutliche und gewisse Erkenntnis der Vorsehung, der sich der Mensch getrösten kann, gibt nur die Schrift (Ps. 36, 7; Apg. 17, 26-28; Jer. 10, 12. 13; Weish. 12, 13; 14, 3; Matth. 6, 20 ff.; Matth. 10, 29-31). Wir verstehen unter Vorsehung nicht nur ein Vorhersehen (*praevidere, praescire*), sondern ein Fürsorgen (*consulere*). So drückt Baier[3] es aus: *Et providentia divina denotat non solum actum intellectus, quo Deus ea, quae rebus a se conditis in esse suo conservandis et ad fines suos deducendis conducunt, disponere et conferre novit; verum etiam actum voluntatis, quo juxta scientiam illam suam vult et statuit creaturas conservare et gubernare.* Die Vorsehung begreift also nicht nur immanente Geistesakte, sondern auch äußerliche Wirkungstätigkeiten (*externa* διοίκησις) in sich. Baier bemerkt noch, daß hier nicht Einstimmigkeit in der Lehrform herrsche. Etliche Theologen verständen unter Vorsehung nur die innerlichen Geistesakte in Gott; andere verständen darunter nur die äußeren Handlungen des Erhaltens, des Mitwirkens und Regierens; wieder andere faßten darunter beides zusammen. Letztere, wie die berechtigste, war auch die verbreitetste Lehrform. Wir folgen derselben insofern, als wir

[3] *Compendium, pars I, cap. V, § II, p. 213.*

die inneren Akte in Gott als Voraussetzung der Vorsehung im engeren Sinn (*providentia stricte sumpta*), welche in Erhaltung, Mitwirkung und Regierung besteht, ansehn. Quenstedt:[4] *Licet itaque providentia divina, praesupponat πρόγνωσιν seu praescientiam et πρόθεσιν seu decretum providendi ab aeterno factum, ipsa tamen proprie et formaliter consistit in διοικήσει seu actuali rerum creatarum conservatione et gubernatione.* Um einen sachlichen Unterschied handelt es sich bei der verschiedenen Lehrform selbstverständlich nicht.

Die inneren Geistesakte also, auf denen die göttliche Vorsehung ruht, sind:

a. Vorherwissen (πρόγνωσις *praescientia*), der Akt des göttlichen Intellekts, wonach er vorhererkennt, was den Kreaturen not und nütze ist (Apg. 15, 18; Matth. 6, 32). Richtig bemerkt Gottfr. Hoffmann[5]: *Et circa πρόγνωσιν quidem notandum est partim, eam Deo tribui solum ἀνθρωποπαθῶς et respectu nostri, qui in tempore versamur, et res secundum prius et posterius mensuramus; Deus vero omnia quasi praesentia videt et intuetur in νῦν perpetuo, stabili et immutabili.*

b. Der Vorsatz (πρόθεσις, *decretum*) ist der Willensakt Gottes, der, was er den Kreaturen als zuträglich erkannt hat, auch ausführen will (Jes. 14, 27; 19, 12. 17; Apg. 17, 31). Wichtig ist hier wieder die Anmerkung von Gottfr. Hoffmann:[6] *Accipitur autem hic (sc.* πρόθεσις*) non specialiter, de proposito Dei de salute nostra, prout sumitur Rom. 8, 28; Eph. 1, 11; hoc modo enim consideratur in loco de praedestinatione, sed generaliter, prout ad omnia, quaecunque providentiae subjacent, sese extendit.* In Röm. 8, 28. 29; Eph. 1, 11 und anderen von der Erwählung und Vorsehung handelnden Stellen bezieht sich die πρόθεσις nur auf wenige Menschen, nämlich die Auserwählten; hier bezieht sich dieselbe auf alle Menschen, ja auf alle Kreatur.

Sofern sie sich auf die Menschen bezieht, ist nicht zu vergessen, daß sie sich anders verhält in bezug auf die

---

[4] *Theol. did. pol., pars I, cap. XII, sect. I, thes. IV, p. 527.*

[5] *Synopsis theol., de provid., § II, ecthes., p. 300.* — Gottfried Hoffmann, geb. 1669 zu Stuttgart, Prof. in Tübingen, gest. 1728.

[6] *L. c., p. 301.*

guten und anders in bezug auf die bösen Handlungen des Menschen. Der genannte Hoffmann sagt[7]: *Qualis enim est* διοίκησις (Ausführung) *in tempore, talis etiam est* πρόθεσις *in aeternitate propter exactissimam utriusque, decreti scilicet et executionis* (διοίκησις), *harmoniam et conformitatem. Sicuti ergo hominum actiones in tempore Deus ita* διοίκει, *ut bonas praecipiat, probet, adjuvet, malas vero nec praecipiat, aut probet, sed propter finem bonum, quem ex iis elicere novit, permittat, et sic, dicente Augustino, nihil fit visibiliter et sensibiliter, quod non de sensibili et intelligibili summi imperantis aula aut jubeatur aut permittatur.*

Auf beiden ruht nun die eigentliche Vorsehung (διοίκησις, *providentia stricte sumpta*). Mit beiden Akten zusammengefaßt bildet die διοίκησις die Vorsehung im weiteren Sinn (*providentia late sumpta*).

Wie πρόγνωσις und πρόθεσις die Voraussetzung der Vorsehung im engern Sinn sind, so ist die Bewegursache (*causa impulsiva*) der Vorsehung nichts als die Liebe und Güte Gottes. Dies spricht reichlich aus Ps. 136, wo die Güte Gottes als Grund alles Tuns genannt wird.

Objekt der Vorsehung sind alle Kreaturen. (Heb. 1, 3; Kol. 1, 17; Heb. 12, 9. 10; 28, 25; Matth. 10, 29. 30; Luk. 12, 6; Apg. 17, 28; Eph. 5, 29; Ps. 121, 1-5; 145, 9; 104, 29. 30; 147, 9; 33, 19; 73, 3-5). In der letzten Stelle ist von dem zeitlichen Glück der Bösen die Rede. Daß das, was sie an irdischem Wohlergehn, Bewahrung und Gedeihen haben, Gott zuzuschreiben ist, unterliegt keinem Zweifel (1. Kor. 4, 7; Matth. 5, 45).

Daß endlich der letzte Zweck der Vorsehung Gottes Ehre sei, zeigt Ps. 104, 1. 31-35; 103, 20-22; 136.

In der Antithese stehn:

1. Alle Atheisten, welche die Vorsehung ganz leugnen. So Epicur, Plinius, Lucianus.

2. Auch diejenigen stehen in Antithese, welche die Vorsehung nicht auf alle Kreaturen beziehn; wie die Sadduzäer, welche behaupten, daß Gott der geringen Kreaturen sich nicht annehme, und Maimonides, der

---

[7] L. c.

meinte, daß Gott nur für die Menschen sorge. Selbst Hieronymus fand es lächerlich, daß Gottes Vorsehung auch einer Mücke gelten sollte; so auch behaupten Pelagius und Arminianer, daß es nichts mit Gottes Vorsehung zu tun habe, ob eine Kreatur diese oder jene Bewegung mache; z. B. Pelagius behauptete, daß er ohne Gottes Hilfe den Arm heben könne.

Die oberflächlichen, unwürdigen Ansichten, daß Gott für die geringere Kreatur nicht sorge, hat schon Aristoteles vorgetragen. Cicero[8] redet es bekanntlich nach, da er sagt: *Magna dii curant, parva negligunt.* Ferner: *At enim minora dii negligunt.* Er beruft sich dafür auf Socrates als den *princeps philosophorum.* Plinius findet es lächerlich und unwürdig, daß das höchste Wesen sollte für geringe Kreaturen und Dinge sorgen. Diese Ansicht ist, wie schon erwähnt, oberflächlich und geistlos. Man muß doch, soviel vornehmlich die lebende Kreatur anlangt, wohl beachten, daß die geringsten Lebewesen doch eben etwas Köstliches, eben das von Gott geschenkte Leben besitzen. In etwas veränderter Weise tragen Rothe und Martensen die obige heidnische Ansicht vor. Im Interesse nämlich der Bewahrung der menschlichen Freiheit gegenüber der göttlichen Vorsehung und gegenüber dem Determinismus derselben lehren sie auch, daß Gott den Plan seiner Vorsehung in großen Umrissen gleichsam entwerfe und dann die kleineren Dinge, auf die sich eben die Vorsehung nicht erstrecke, erst bei ihrem Geschehen einordne. Wir haben darüber aber später zu handeln. Dorner[9] verwirft die Ansicht von Rothe und Martensen, aber er selbst steht keineswegs recht in bezug auf Vorsehung und Erhaltung. Schon bringt er ganz schriftwidrige Erklärungen dahin, daß er die Erhaltung der Welt zu einer ewigen macht,[10] was ja bei seinem pantheistischen Grundzug eine notwendige Annahme ist, da die Weltentwicklung eine Selbstentfaltung Gottes ist; und ebenso schriftwidrig als wiederum dem ganzen System Dorners entsprechend ist die Lehre, daß die vorhandenen Dinge *(causae)* zwar anfänglich schon geschaffen, aber so, daß sie rezeptiv sind, daß sie Neues aufnehmen können, daß namentlich darauf die Ent-

---

[8] *De nat. Deor., II, 66; III, 35.*
[9] Glaubenslehre, § 37, 5, S. 498.
[10] A. a. O., S. 470. 471.

wicklung des Geistes in der Welt zur Darstellung der Welt als Ebenbild und Abbild Gottes beruhe. So kommt es denn, daß bei Dorner die Darstellung der Lehre von der Vorsehung ganz die alte umkehrt. Nach der alten Darstellung begreift die Vorsehung als einen integrierenden Teil die Erhaltung in sich; dagegen nach Dorner steht die Erhaltung zur Vorsehung in dem Verhältnis, daß die Vorsehung nur das auf einen bestimmten Weltzweck Gerichtete bei der Erhaltung ist. Wie dies wiederum dem pantheistischen Sauerteig bei Dorner entspricht, ist klar. Bei Dorner ist zuletzt die Vorsehung wie auch die Erhaltung nicht eine freie Tat Gottes, sondern die Erhaltung wird umgesetzt in Entwicklung Gottes zum letzten Zweck, was der Begriff Vorsehung ausdrückt.

3. In Antithese stehen ferner die Deisten, welche zwar Gottes Existenz nicht bestreiten, wohl aber das Wirken der göttlichen Vorsehung in den geschaffenen Dingen. Da hier vom Wirken der Vorsehung geredet wird, so liegt darin schon die Andeutung, daß die deistische Antithese genauer in das Lehrstück vom *concursus* gehört. Es mag aber schon hier gleich erwähnt werden, daß nicht alles wirklich Deismus ist, was als solcher bezeichnet wird. Auch die vollständig schriftgemäße lutherische Lehre von Vorsehung und Erhaltung wird als eine wenigstens deistisch gefärbte bezeichnet, weil sie absolut zwischen Gott und Welt unterscheidet und in keiner Weise in die Akte der Vorsehung und Erhaltung Gottes in noch so verhüllter Weise eine Selbstentfaltung Gottes hineinzulegen versucht. Darüber, namentlich über Dorner als Beispiel des eben kurz bezeichneten Abweges, wird in dem Lehrstück von der *conservatio* und dem *concursus* zu reden sein.

4. Unter diese Antithese gehören auch diejenigen, welche Gottes *praescientia* leugnen. So tut Cicero in seiner Polemik gegen das Fatum; so auch die Sozinianer, welche Gott das infallibele Vorherwissen der sogenannten zufälligen Dinge *(contingentia)* absprechen. Hierher gehören aber auch, wie früher schon bemerkt, neuere Theologen wie Rothe, Martensen u. and., welche Gottes Vorherwissen der einzelnen freien Betätigungen des Menschen leugnen, weil sie fürchten, daß sonst ein vollständiger Determinismus unausbleiblich wäre. Hierüber ist bei der *gubernatio*, in welches

Lehrstück diese Antithese genauer fällt, zu handeln. Daß Dorner sich gegen die falsche Annahme dieser Theologen sehr entschieden ausspricht, hat selbstverständlich einen ganz andern Grund bei ihm als bei uns.

5. Endlich stehen in Antithese diejenigen, welche die *praescientia* auf die *πρόθεσις* gründen. Gottfried Hoffmann[11] sagt, in bezug auf die *praescientia* sei folgendes zu bemerken: *Eam non fundari in decreto voluntatis divinae, velut Dominicani et Calviniani statuunt, et quidem absoluto, sed infinita intellectus divini perspicacia.* Und weiter bemerkt er: *Deum multa cognoscere non ex decreto, sed per suam essentiam, et proinde causa transitus ex possibilitate in futuritionem non est Dei voluntas, prout urget imprimis Troissius (De media scientia), sed libera hominum proaeresis, quam Deus ab aeterno ignorare non potuit, quia essentia omniscius est.* Quenstedt[12] urteilt: *Fundant itaque Calviniani futurorum contingentium praescientiam divinam et certitudinem in praevio et antecedaneo decreto divino, Deumque putant, ideo praescire futuras res, quia antecedenter ad scientiam ex voluntatis libertate decrevit, illas esse futuras.* So urteilen unsere Dogmatiker mit Recht. Piscator sagt in den Anmerkungen zu dem Buch des Vorstius, *De Deo,* worin dieser Gott das unfehlbare Vorherwissen abstreitet, dies: *Quicquid Deus futurum novit, id decrevit.* Calvin:[13] *Si hominum eventa praevideret Deus duntaxat, non etiam suo arbitrio disponeret ac ordinaret, tum non abs re agitaretur quaestio, ecquid ad eorum necessitatem valeat ipsius praevidentia; sed quum non alia ratione, quae futura sunt, praevideat, nisi quia ita, ut fierent, decrevit, frustra de praescientia lis movetur, ubi constat ordinatione potius et nutu omnia evenire.* Dann die berühmte Stelle gleich in Abschnitt 7 über den ordinierten Fall Adams: *Decretum quidem horribile, fateor: inficiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinaret.* Überhaupt hat in den Ausführungen der Kalvinisten über die Vorsehung oder

---

11 *L. c., p. 300.*
12 *L. c., cap. XII, sect. II, qu. II, antithes. VII, p. 540.*
13 *Instit., lib. III, cap. 23, sect. 6, II, p. 151.*

auch über die Dekrete Gottes, die überhaupt das erste sind, was nach dem Wesen Gottes bei ihnen zur Betrachtung kommt, das Vorherwissen Gottes keine Stelle. Überall kommt der Wille in Betracht. So sagt Braun[14] von der Vorsehung: *Est igitur actus providentiae Dei ipsa Dei aeterna et efficacissima voluntas.* Und da dieser Wille Gottes Wesen selbst ist, so folgt nun auch von allen Akten der Providenz (Leonh. Riissen[15]) daß diese *actiones, ut omnes Dei, necessario esse debent omnipotentes, sanctae, sapientes, independentes.* Also erst der nackte Wille und dann Heiligkeit und Weisheit. So steht es auch in bezug auf das Dekret. Zwar wird von einem *consilium* Gottes geredet; aber dieses wird identifiziert mit *propositum* und geflissentlich von dem Ursprung der Dekrete Gottes sein Wissen und seine Weisheit ausgeschlossen und derselbe nur ins Wollen gesetzt. Ausdrücklich sagt Braun, daß bei menschlichen Dekreten dreierlei konkurriere, nämlich: Idee, approbierender Wille, Intention; aber dies finde bei Gottes Dekreten nicht statt, weil es eine Unvollkommenheit involvieren würde. Hier handle unmittelbar nur der Wille. Allein, die Schrift unterscheidet Eph. 1, 4 ff. klar von dem Dekretieren Gottes seine εὐδοκία oder *beneplacitum,* sein Wohlgefallen.

[14] *Doctrina foederum, I, II;* siehe Heppe, Dogmatik der ev.-ref. Kirche, S. 188.

[15] *F. Turretini comp. theol., VIII, 7;* siehe Heppe a. a. O.

LEHRSATZ II.

Die Vorsehung im engern Sinn umfasst folgende drei Akte: Die Erhaltung (conservatio), die Mitwirkung (concursus), und die Weltregierung (gubernatio).

Anmerkung:—In bezug auf die Lehrform herrscht auch hier unter den Dogmatikern keine Übereinstimmung. Bei Luther finden wir, zwar nicht in dogmatischer Darstellung, doch reichliche Auseinandersetzungen aller von den Dogmatikern im Lehrstück von der Vorsehung behandelten Materien. Ganz besonders hebt er hervor, daß die Vorsehung alles ordne, wie es gehen solle. Zu 1. Mose 49, 12[1] sagt er: „Es ist nicht

[1] Predigten über das 1. Buch Mose, Leipz. Ausg. B. I, S. 276.

Menschen Vernunft noch Tat, sondern Gottes Wille und Ordnung, es sei gut oder böse." Die Vorsehung schließt die Erhaltung in sich, wie er zu der zitierten Stelle sagt: „Dieselbe lange dahin, wie Gott alle Dinge aus Gnaden gibt und niemand nichts überkommt aus seiner Arbeit, Mühe und Fürsichtigkeit, sintemal er diesem (Sebulon) so lange voraussagt, wie es gehen soll." Zu V. 13 sagt er: „Wir Christen müssen das wissen, so wir glauben, daß er der Schöpfer ist Himmels und der Erden, daß ohne sein Wissen und Willen niemand ein Haar vom Haupte fällt und wir nicht einen Bissen Brot haben können, er gebe es denn." Ähnlich zu 1. Mose 24, 10:[2] „Gott zeiget da an, daß er für die Gottesfürchtigen und Gläubigen sorge auch in solchen geringen Dingen." Man sieht in der Stelle zu 1. Mose 49, 13, wie die Vorsehung mit der Erhaltung sofort die Regierung einschließt, die es ganz besonders mit dem Willen zu tun hat, dem aber doch, was so wichtig ist, das Wissen voransteht. Das allerdings hält Luther fest und vertritt es, zumal in seiner Schrift: *De servo arbitrio,* aufs entschiedenste, daß, was Gott vorherweiß von den Handlungen auch der Menschen, unfehlbar geschehen muß. Von der Regierung Gottes sagt Luther zu der zitierten Stelle (1. Mose 49, 13): „Das (nämlich Sebulons Besitz) ist nun gar ein zeitlich Ding, doch ist das Geistliche darinnen, wie gesagt ist, daß Gott nicht allein gibt, was der Seele gehört, sondern auch ordnet und schicket Leibliches, gut Regiment und alle Dinge, daß nichts ohne seine Ordnung sich begeben kann." Auch hat Luther schon die Begriffe der Leitung und Lenkung der menschlichen Taten zu seinen Zielen hin. So sagt er zu 1. Mose 31, 31-33:[3] „Gott regieret und führet die Heiligen also, daß sie wohl etwa irren und fehlen mögen, aber daß es gleichwohl mit ihnen müsse ein gut Ende nehmen; ......es müssen den Auserwählten...... alle Dinge zum Besten dienen, auch ihre Fehler und Sünden." Im Zusammenhang mit solchen Aussprüchen führt Luther den Ausspruch des Augustin an: Gott würde nichts Böses geschehen lassen, wenn er nicht Gutes daraus machen wollte.

Daß die Regierung Gottes besonders das Wohl der

[2] Auslegung d. ersten Buchs Mose, aus d. Lat. übersetzt. Leipz. Ausg. B. II, S. 384 a.

[3] Ausleg. d. 1. Buchs Mose, aus d. Lat., Leipz Ausg. B. II, S. 691.

Kirche im Auge hat, ist eine oft bei Luther wiederkehrende Aussage, wie er denn überhaupt sich überaus reichlich in ähnlicher Weise, wie oben gezeigt, über Vorsehung, Erhaltung und Regierung ausspricht. Auch das wiederholt er oft, daß der Artikel von der Vorsehung ganz und gar ein Artikel des Glaubens sei, daher die Vernunft und die Philosophie sich daran ärgere, wofür er als Beispiel auch Cicero in seinen Auslassungen in: *De finib. bonor. et malor.* und *De nat. Deor.* anführt. Vortrefflich deckt er auf, warum die Vernunft sich an der Vorsehung ärgere, nämlich, weil sie nur auf das Gegenwärtige schauen könne. Daher komme auch Ärgernis daran selbst noch bei den Gläubigen.

Man wird an der Darstellung Luthers merken, daß er in sehr starker Weise das miteinander verbindet, was die Dogmatiker sehr deutlich trennen, nämlich Vorsehung im Sinne von Versehung, oder *electio,* und im Sinne von *providentia.* So geschieht es auch, daß Luther das Vorherwissen mit Erwählung identifiziert und geradezu sagt: *praescientia sive praedestinatio.*

In einem Stück geht der erste wirkliche lutherische Dogmatiker, Melanchthon, in den Bahnen Luthers, daß er die Vorsehung, von der er jedoch nicht in besonderem Lehrstück handelt, in engen Gedankenzusammenhang mit der Regierung bringt. Nachdem er kurz von der Schöpfung gehandelt, daß die ganze Dreieinigkeit die Welt aus Nichts geschaffen habe, so meint er, es sei damit über den ganzen Artikel noch nicht genug gesagt. Man müsse nicht denken, daß Gott von allem Geschaffenen nun sich zurückziehe und sei forthin nicht dabei, wie ein Zimmermann oder Werkmeister ein Haus baut und geht davon. Hierauf entwickelt er das Verhältnis Gottes zur geschaffenen Welt. Es sei gegenüber den Stoikern und Epikuräern, sagt er,[4] festzuhalten als wahre Ansicht von der Schöpfung, daß die Dinge nicht nur von Gott geschaffen seien, sondern daß sie auch erhalten würden. Gott ist seiner Kreatur gegenwärtig ohne Unterlaß, regiert und erhält alles. Er gibt allem, das sich täglich reget, Leben und Odem. Daher sollten wir nicht

[4] *Loci, II, de creatione, p. 16 sq.*

fatalem et immutabilem ordinem causarum annehmen und nur auf die *physicae causae* sehen, sondern glauben, daß Gott alles Gute gebe und *moderari naturam;* vor allen Dingen sollten wir glauben, daß Gott die Kirche schütze. Für alles wird dann ein reicher Schriftbeweis gebracht, z. B. aus dem Vaterunser. Dann erklärt Melanchthon weiter, daß nachdem aus Gottes Wort die richtige Meinung *de Deo et de creatione et praesentia Dei in creaturis et moderatione rerum secundarum* bewiesen sei, so sei auch *utile et jucundum,* das Wunderwerk der Welt anzusehen und die *vestigia Dei* zu suchen und nachzuweisen, daß diese Welt *non extitisse casu nec volvi casu,* sondern durch die *mens Dei.* Er führt dann neun Beweise an, wie sie Hahn ähnlich für die Providenz gebracht. Aber er bemerkt auch am Schluß zu diesen mehr philosophischen Beweisen, man solle vor allem sich an die Schrift halten und immer *discernere philosophiam ab evangelio.*

Zu dem, was wir bei Melanchthon noch nicht finden, nämlich gegliederte Darstellung der Providenz, der Erhaltung usw., finden wir bei Chemnitz[5] den Anfang; den Anfang insofern, als er die betreffenden Materien alle unter das Lehrstück von der Schöpfung subsumiert. Denn er behandelt die Schöpfung selbst, auch Antithesen gegen die Schriftlehre, zuerst in fünf Kapiteln und überschreibt dann *cap VI: De providentia, quae pertinet ad postremum membrum in descriptione creationis.* Er ist darin ganz abhängig von der Darstellung des Melanchthon und bringt es daher auch nicht zu einer sehr klaren Scheidung der Materien. Er eröffnet auch seine Darstellung der Vorsehung mit der Erklärung, er wolle auf die subtilen Untersuchungen der Scholastiker, ob Schöpfung und Erhaltung sachlich dasselbe seien, nicht eingehen; vielmehr begnüge er sich mit der Einfachheit der Schrift, welche, wenn sie von der Schöpfung rede, zumal zum Trost, dann *utrumque complectitur, et creationem et conservationem,* wofür er als Beweis zunächst die Schrift bringt, z. B. Apg. 17, 14. 25. 26: *In ipso enim vivimus, movemur et sumus.* Zeugnis sei auch das Symbol: *Creator seu factor coeli et terrae, necessario vocabulo creationis utraque actio intelligenda est, et*

---

[5] *Loci theol., de creatione, cap. I-VI, p. 109 sq.*

conditionis et gubernationis. Man wird hier befremdlich finden, wie Chemnitz Schöpfung, Erhaltung, Regierung und Vorsehung, wenn auch nicht völlig identifiziert, doch parallelisiert. Doch dies ist nur vorläufig. In der weiteren Verhandlung über Vorsehung führt er das Wort Vorsehung betreffend an, daß, wie schon Cicero erkläre, es die Übersetzung von πρόνοια sei, daß es im Neuen Testament so nicht vorkomme, wohl aber die Sache, z. B. 1. Tim. 5, 8 usw., und daß Augustin verschiedene Worte für Vorsehung gebrauchte, als: *administratio, regimen, gubernatio;* und zuletzt erklärt er als der Vorsehung verwandte Begriffe die *praescientia* und *praedestinatio,* von denen aber im folgenden Lehrstück, nämlich *de causa peccati,* erst zu handeln sei. Nachdem er dann eine Reihe Definitionen der Vorsehung von Cicero, Boetius, Damascenus und Hugo von Sankt Victor angeführt, geht er an eine Teilung des Begriffs Vorsehung. Es gehöre dazu:

1. Daß Gott alles erkennt, was ist und geschieht, *omnia, quae in mundo sunt et fiunt, intuetur, novit et intelligit.* Dies Zuschauen ist aber kein müßiges *(otiosa speculatio),* sondern in seinem Anschauen *simul complectitur curam et gubernationem,* so daß Gott *bonos conatus adjuvat, malos reprimit.* Er macht dann den wichtigen Schluß: *In definitione ergo describitur providentia a potiori, et dicitur esse non cognitio, sed actio.*

2. Es liege in der Vorsehung, daß sie die von ihr gesetzte Ordnung der Natur *intuetur et adjuvat, ut singulae substantiae habeant vires, motus et actiones convenientes.* Die Frage, ob alles, wenn es in Gott sei, in seinem Wesen oder in seiner Erkenntnis sei, beantwortet er dahin: *Non tamen est dubium, illa praepositione (in) significari praesentiam Dei. Non enim absens sustentat naturam, sed in ipso sumus. Augustinus de Civit. lib 7, cap. 30: Si Deus administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprius exercere et agere motus sinat.*

3. Die Vorsehung erstrecke sich auf die einzelnen Dinge, nicht nur auf die *superiores et incorruptibiles naturas* (Geister nach den Scholastikern), *sed...... etiam, quae minima et contemtissima est, peculiarem curam gerat.*

4. Gott erhalte die von ihm gesetzte Ordnung der

Dinge, *quod Deus operis sui ordinem a se institutum tueatur et adjuvet* (Gen. 8, 22; Matth. 5, 45).

5. Die Vorsehung erstrecke sich auf alle Geschöpfe, aber nicht in gleicher Weise *(habet suos gradus). Praecipue enim commendatur in gubernando genere humano...... Providentia Dei in omnibus aliis creaturis respicit ad hominem tanquam ad metam suam......Peculiaris tamen et singularis est ratio providentiae specialis erga illos, qui sunt membra ecclesiae. 1. Tim. 4, 10.*

6. Die Vorsehung erhält viele Geschöpfe unmittelbar, d. h. ohne ihr Tun; andere mittelbar, d.h. indem dieselben arbeiten usw. (Matth. 6, 26).

7. Die Schrift bezeuge, *irrationabilia non tantum subjecta esse providentiae Dei, sed et bruta, sive naturali instinctu, sive quacunque alia ratione, sentire, et quodammodo fateri conservationem et sustentationem divinam. Ut pullos corvorum sua crocitatione, catulos leonis suo rugitu,* Ps. 104, 27. Dies sei beschämend für die Menschheit.

8. Gott sei nicht an die von ihm gesetzte Ordnung der Dinge gebunden, *sed extra usitatum ordinem causarum secundarum et contra communem naturae cursum, velle et posse Ecclesiam juvare et impios punire.*

Dies genüge zur rechten Erkenntnis der Vorsehung, die von den Ungläubigen aus zwei Gründen angefochten würde: 1. *ab inconstantia tempestatum,* daß die Naturereignisse ohne Ordnung einherführen; 2. wegen der mangelnden sozialen Ordnung, daß es den Guten nicht immer gut, den Bösen nicht immer bös ginge.

Es ist klar, daß Chemnitz zwar die ausführlichere Darstellung der Vorsehung mit der göttlichen Tätigkeit des *intueri* und *intelligere* der geschaffenen Dinge beginnt und dann die Objekte der Vorsehung, der Providenz, nach verschiedenen Beziehungen behandelt; daß er aber doch in Wirklichkeit eine gegliederte Darstellung der verschiedenen Akte der Providenz *(praescire, conservare, gubernare)* nicht gibt. Auch über das Verhältnis des Wissens Gottes zum Vorherbestimmen äußert sich Chemnitz nicht ausdrücklich, obschon er ja sagt, daß Gott *intuetur et intelligit omnia, quae in mundo sunt et fiunt.*

Gerhard, Calov, Baier haben nur eine Zwei-

teilung in Erhaltung und Regierung Calov[6] sagt über die *providentia in genere* folgendes: *Creationem sequitur rerum creatarum gubernatio vel providentia divina, qua totum conservat regitque mundum.* Dann definiert er[7]: *Providentia divina est actio Dei, qua omnia et singula secundum voluntatem suam conservat et gubernat libere, sapienter, ac potenter ad laudem gloriae suae.* Dann[8] beschreibt er das Wesen der Providenz dahin: *Ad formam providentiae explicandam pertinent tria:* 1. πρόγνωσις, *vel praevisio, aut praescientia,* 2. πρόθεσις *vel dispositio, propositum, aut decretum Dei,* 3 διοίκησις *vel administratio.* Dann beschreibt er diese einzelnen Stücke und zwar kurz, besonders kurz die διοίκησις, von der er sagt, sie umfasse *tum conservationem tum gubernationem.* Er setzt dann hinzu, daß die διοίκησις die Vorsehung Gottes nicht eigentlich ausmache (*proprie constituit et absolvit*).

Quenstedt, nach Vorgang Königs, hat die Dreiteilung, worin viele Dogmatiker ihm folgen, wie Gottfr. Hoffmann, auch Buddeus.

Manche, zumal ältere Dogmatiker in Werken geringeren Umfangs, haben gar keine Gliederung der *forma providentiae.* Heerbrand[9] gibt als Definition der Providenz dies: *Est actio Dei, qua non solum omnia cernit et futura nobis praevidet, verum etiam naturas rerum a se conditas omnes conservat ac gubernat ac generi humano praecipue vero ecclesiae suae, deinde aliis quoque creaturis, de omnibus rebus necessariis prospicit.* Später nennt er die *effectus providentiae* und zählt als solche S. 89: *Gubernatio et administratio ac conservatio rerum omnium, hominum et aliarum.* S. 90 zählt er dann die *cognata providentiae* auf und nennt als solche die *praescientia* und *praedestinatio.* Hafenreffer[10] beschreibt die Providenz als Handlung *omnia scientis et videntis Dei, qua nulla intermissione, res omnes a se conditas et totius universi cursum paterne conservat, curat, fovet, gubernat, moderatur: Bona omnia clementer promovens, mala vero severe cohibens et ad bonos fines*

---

[6] *Systema, tom. III, art. VI, cap. I, p. 1127.*
[7] *L. c., p. 1135.*
[8] *L. c., p. 1147.*
[9] *Comp. theol., p. 87.*
[10] *Loci, p. 101.*

sapienter dirigens. Eine Gliederung in zwei oder drei formale Akte der Providenz hat er nicht, sondern unterscheidet *providentia generalis,* die namentlich die *conservatio* in sich begreift, und dann *providentia specialis,* welche die *gubernatio* in sich faßt,doch zugleich auch die *conservatio* und die in den *concursus* gehörende Materie, welche er eingehend in Beantwortung der Fragen abhandelt, ob Gott alles unmittelbar tue und ob Gott auch an den bösen Handlungen beteiligt sei usw.

Man sieht, daß auch hier die verschiedene Lehrform auf den Inhalt keinen Einfluß hat, noch Verschiedenheit der Lehre bedingt; man sieht aber auch, daß die Gliederung, wie bei Quenstedt, sich der Lehrklarheit halber empfiehlt. Und daß für die besondere Aufstellung eines Lehrstückes vom *concursus* eine gewisse Notwendigkeit vorhanden sei, geben auch Dogmatiker wie Gerhard und Calov darin zu erkennen, daß sie anhangsweise vom *concursus* besonders handeln. Calov handelt davon in *qu. I* und *II, p. 1203 - 1210, tom. III- Systema.*

Auch die reformierten Dogmatiker haben die Dreiteilung, aber nur die späteren, wie Heinr. Heidegger, *Corpus theologiae christianae* (Zürich 1700) und *Medulla medullae theo. christ.* (Zürich 1696); Joh. Heinr. Hottinger, *Cursus theologicus* (Heidelb. 1660).

Unter den neueren Theologen hat Hahn[11] die Dreiteilung und ebenso auch Luthardt in seinem Kompendium.[12] Dagegen findet Philippi[13] die ältere Darstellung für mißlungen, da Vorsehung identisch sei mit Regierung und die Lehre vom Konkursus in die von der Erhaltung gehöre. Aber das erste ist nicht korrekt und das zweite verkennt ganz, wie sehr empfehlenswert eine besondere Behandlung des Konkursus ist. Ganz gut weist dies Buddeus[14] nach. Er sagt: *Conservatio enim ad res omnes spectat; in iis, quae moventur, ad conservationem accedit concursus; in iis denique, quae ratione utuntur, ad conservationem atque concursum specialiori quadam ratione gubernatio accedit.* Während Philippi nur

[11] Christliche Glaubenslehre, T. 1, § 73, S. 402.

[12] § 36.

[13] Glaubenslehre, B. 2, § 3, Anm., S. 272.

[14] *Comp. instit., lib. II, cap. II, § XLVI, nota, p. 285.*

die Anordnung und Teilung des zur Providenz gehörenden Stoffes anficht, suchen andere Dogmatiker auch hier einen bedeutungsvollen Gegensatz zwischen der ersten Generation der lutherischen Dogmatiker und der späteren aufzuzeigen. Es sollen die ersteren die Providenz ganz nur als Willensakt angesehen, die späteren viel Gewicht auf das Wissen gelegt haben. Die ersteren wären stark deterministisch gewesen, während die letzteren es nicht waren. Nun ist ja wahr, daß Dogmatiker wie Heerbrand und Hafenreffer ersichtlich in den Bahnen von Melanchthon und Chemnitz gehen, sowohl im Definieren als in der Darstellung des Stoffes; allein, so wenig wie ihre Vorbilder stehen sie etwa nach kalvinistischer Weise so, daß sie das Wissen vom Willen abhängig machen. Auch Luther selbst hat doch nicht derartige Sätze, wie sie Calvin aufstellte, daß Gott alles darum wisse, weil er alles will.

LEHRSATZ III.

Die conservatio besteht darin, dass Gott alle geschaffenen Dinge so erhält, dass sie in ihrem eigentümlichen Wesen und ihren Kräften bestehen bleiben.

Anmerkung:—Daß alle Dinge bestehen, hat seinen Grund allein in der erhaltenden Tätigkeit Gottes (Heb. 1, 3; Kol. 1, 17; Apg. 17, 28). Nichts bleibt und besteht durch sich selbst (Matth. 5, 36; 6, 27). Ohne die erhaltende Tätigkeit Gottes fällt alles dahin (Ps. 104, 28 - 30). Es ist dies Erhalten ein beständiges Wirken Gottes (Joh. 5, 17), ein beständiges Wollen des Bestehens (Ps. 33, 9; Jak. 4, 15), ein beständiges Tragen und Durchdringen mit seiner wesentlichen, allmächtigen Allgegenwart (Heb. 1, 3; Kol. 1, 17; Ps. 139, 3. 5. 8 - 10. 13). Wo sein Wirken ist, da ist er selbst. So Gottfr. Hoffmann:[1] *Uti enim Deus ubique est per essentiam ac omnia permeat, singulisque essentiis rerum creatarum intime illabitur; ita illapsu vel influxu hoc*

[1] *Synopsis theol., loc. X, § II, p. 302.*

sustentantur et conservantur in esse suo singula, et ut radiorum esse a sole dependet, ita et creatarum esse dependet a Dei conservatione per influxum continuum, directum et positivum, quo vel ad momentum subtracto subsistere non possent, et quidem non generalem tantum sed specialem vel potius singularem, quo res omnes et singulas, non genera saltem et species rerum, sed et individua conservat immediate suamet actione ipsas attingendo, et non tantum per virtutem a se impressam vel in effectis relictam. Die Schrift redet allerdings von der erhaltenden Tätigkeit Gottes in bezug auf die Genera (Apg. 17, 26. 28; Ps. 104, 10 - 14. 27; 147, 9), aber auch von ebenderselben Tätigkeit in bezug auf das einzelne Exemplar (Ps. 139, 3. 5. 8 - 10. 13; Matth, 10, 29) bis ins Einzelnste (Apg. 27, 34; Matth. 10, 30; Luk. 21, 18). Nach dem allen ist die erhaltende Tätigkeit Gottes nicht ein bloßes Bestehenlassen der Kreatur in ihrer Beschaffenheit, Art und Gestalt, nicht nur ein vor Zerstörung Behüten oder ein selbst nicht Zerstörenwollen, sondern ein positives, direktes Wirken des Bestehens. Hollaz:[2] *Conservatio divina non est actus mere negativus aut indirectus; neque enim in eo consistit, quod Deus res conditas non velit destruere aut annihilare, sed eas vigori suo relinquere, quoad vigere possunt ac durare, ex vi per creationem ipsis indita; sed est actus positivus et directus, quo Deus in genere causae efficientis in esse rei conservandae influxu vero et reali influit, ut in natura, proprietatibus et viribus suis persistant ac permaneant.*

Im wesentlichen ist die erhaltende Tätigkeit Gottes dieselbe wie die schaffende. Daher sagt Quenstedt:[3] *Deus res omnes conservat continuatione actionis, qua res primum produxit. Conservatio enim rei proprie nihil est aliud, quam continuata ejus productio, nec differunt, nisi per extrinsecam quandam denominationem.* Die Erhaltung wird daher von den Dogmatikern mit gutem Recht eine *creatio continuata* genannt (vgl. Baier,[4] Fecht[5]). Gott-

---

[2] *Ex. theol. acroam., pars I, cap. VI, qu. 55, obs. II, p. 480.*
[3] *Theol. did. pol., pars I, cap. XIII, sect. I, thes. XIV, nota, p. 531.*
[4] *Compendium, pars I, cap. V, § 8, b, p. 217.*
[5] *Sylloge controv., p. 79.*

fried Hoffmann:[6] *Haec (sc. conservatio) nihil aliud est quam continuata creatio.*

Die von Hoffmann und Hollaz gegebenen Definitionen der Erhaltung namentlich als positiver *influxus* auf die Kreatur sind schon von Gerhard und Calov übernommen. Gerhard[7] sagt: *Conservatio est existentiae continuatio......continuus est quasi divinae potentiae omnia conservantis in res existentes omnes influxus, quo vel ad momentum subtracto nec agere, imo nec esse possunt.* Und Calov[8] definiert die Erhaltung also: *Actio Dei externa, qua....omnia, quae sunt, sustentat pro voluntatis suae arbitrio,......ut Deus ubique est per essentiam ac per omnia commeat, singulisque essentiis illabitur intime, ita illapsu et influxu hoc sustentantur et conservantur.*

Die Auffassung der Erhaltung als *creatio continuata,* wie sie Quenstedt bringt, stammt allerdings nicht von ihm, sondern bereits von den Scholastikern. Daß bei unsern Dogmatikern die richtige Ansicht vom Wesen Gottes und seiner Allgegenwart seinem Wesen nach sich in der Definition und Auffassung der Erhaltung geltend macht, sehen wir an Calovs Definition.

Es ist erklärlich, daß ihre Definition der Erhaltung wie auch die Auffassung als *creatio continuata* in Mißkredit kam bei denen, welche nicht mehr die energische Vorstellung von der wesentlichen Allgegenwart Gottes im Universum haben. Das ist schon der Fall bei den historisierenden Dogmatikern, z. B. bei Buddeus. Er verwirft[9] daher den Terminus der *creatio continuata,* weil bei strenger Fassung des Begriffs *creatio* man sofort in Widerspruch gerate mit Gen. 2, 1; und weil folgen würde, daß Gott dann nicht nur *rerum essentiam,* sondern jegliche *motus, dicta, facta, cogitata* der vernünftigen Wesen hervorbrächte *(produceret),* womit die bösen Taten auf Gottes Rechnung kämen. Daß diese Kritik auf falscher Voraussetzung beruht, deutet Buddeus selbst an, da er sagt: Wenn man eine strenge Fassung der *creatio* annehme, so usw. Allein unsere Dogmatiker beschränken den Begriff ja stets durch ein „*quasi*" oder in ähnlicher Art. Natürlich lehn-

[6] *Synopsis theol., l. c., p. 302.*
[7] *Loci, tom. IV, loc. VII, cap. V, § LXII, p. 83.*
[8] *Systema, l. c., p. 1189.*
[9] *Institutiones theol. dogm., lib. II, cap. II, § XLVII, p. 562.*

ten erst recht die wolffischen Theologen den Begriff der *creatio continuata* ab. S. J. Baumgarten wählt den Ausdruck *continuationem existentiae* und Carpov redet von *continuationem voluntatis divinae de rerum existentia.* Ähnlich erklärt auch Buddeus, daß es genüge, einfach zu sagen: *Deum velle, ut quaelibet res persistat,* und zwar in ihrer ganzen Art. Ganz entschieden verwerfen natürlich die Rationalisten den Begriff der *creatio continuata.* Ganz berechtigt, weil den Gedanken unserer Dogmatiker selbst entsprechend, ist die Bemerkung von Philippi:[10] „Der Begriff der Erhaltung als einer fortgehenden Schöpfung hat eben nur dem Deismus gegenüber seine Wahrheit; er darf aber auch seinerseits nicht einseitig auf die Spitze getrieben werden, als ob dadurch ein eigentliches fortgehendes Hervorrufen des Universums aus dem Nichts, wie im Anfang, gesetzt werden sollte." Solche Fassung der Erhaltung als fortgehende Schöpfung macht die bestehende Welt zum Schein (Akosmismus) und hebt allen wesentlichen Zusammenhang zwischen den Dingen auf. Es liegt auf der Hand, daß die Überspannung des Begriffs der fortgehenden Schöpfung in den Pantheismus ausläuft. Darauf deutet bereits Buddeus hin, indem er meint, daß die Auffassung der Erhaltung als fortlaufende Schöpfung sehr erinnere an das Wort des Heraklit: *Universa decurrere fluminis instar.* Und wie dies wahr ist, zeigt sich sofort darin, daß eine Theologie mit pantheistischem Grundzug auch zu einer solchen Fassung der Erhaltung kommt, wie z. B. Dorner deutlich genug eine ewige Erhaltung der Welt setzt, nur daß die Gestalt dieser Welt nicht immer dieselbe sei.

In Antithese zur schriftmäßigen Lehre von der Erhaltung stehen als Grundrichtungen:

1. Der materialistische Mechanismus (Atheismus). Das Universum und die einzelnen Dinge erhalten sich selbst durch innewohnende Kraft und nach innewohnendem Gesetz. Aber daß Stoff und Kraft ewig seien, ist Hypothese; und wenn Dinge sich nach Gesetzen entwickeln, so müssen sie schon darauf angelegt sein. Gesetz ohne Gesetzgeber ist nicht möglich. Der radikale Mechanismus leugnet Gott

---

[10] Glaubenslehre, B. 2, § 2, S. 262 ff.

und faßt auch den Menschen nach Leib und Seele mechanisch auf. So De la Mettrie, *L'homme machine*, 1748, Karl Vogt, Feuerbach. Modifiziert haben den Mechanismus die Arminianer. Limborch sagt, die *conservatio* sei nur als *passiva* zu fassen. Episcopius erklärt die passive als negative, oder die positive für gleichgültig, denn die Dinge bestehen kraft der Schöpfung durch sich selbst. Noch entschiedener sind die Deisten. Nikol. Taurellus sagt, die Welt sei keine unvollkommene Maschine, die immerfort der Nachhilfe bedürfe: *Si voluit Deus semper operari cur naturam fecit?* Etwas modifiziert haben Scholastiker wie Durandus die deistische Grundrichtung mit ihrer *conservatio indirecta*, Erhaltung nur der Kraft nach, der Arten, aber nicht der Individuen.

2. Die andere Grundrichtung ist der idealistische Pantheismus (Akosmismus). Hier ist die Erhaltung nur ein Name für die Selbstentfaltung Gottes, bei welcher eben die Welt zu einem bloßen Schein wird. Verwandt ist der Okkasionalismus, von dem aber besser erst im folgenden Lehrsatz gehandelt wird. Es ist schon öfter bemerkt, daß außer Marheinecke kaum ein Theologe den Pantheismus in seiner ausgebildeten Gestalt, wie bei Hegel, auf die Theologie übertragen hat, daß aber allerdings so manche in ihrer Dogmatik einen pantheistischen Grundzug haben, z. B. Dorner in seiner oft zitierten Glaubenslehre.

LEHRSATZ IV.

Der concursus besteht darin, dass Gott mit den Kreaturen zur Hervorbringung ihrer Tätigkeiten zusammenwirkt durch einen unmittelbaren und jeder nach ihrer Art angemessenen Einfluss auf dieselben.

Anmerkung: Die Heilige Schrift lehrt uns (Hiob 10, 8; Phil. 2, 13; Apg. 17, 28), daß nichts in der Welt ohne Gottes Willen und Einfluß geschieht, daß also die Erhaltung der Welt nicht allein darin bestehen kann, daß Gott im allgemeinen die Kräfte und Substanzen der Dinge und die Organisation des ganzen Weltalls erhält. Aber die Schrift lehrt uns auch, daß die geschaffenen Dinge, die sogenannten *causae*

secundae, eine relativ selbständige Kraft haben, um bestimmte Wirkungen hervorzubringen (1. Mose 1, 22. 28. 29; 46, 26; 2. Mose 1, 7; Hiob. 10, 18; Ps. 104, 14. 15; 139, 14. 15; Spr. 12, 11; 28, 19; Ps. 147, 14; Matth. 4, 4; Ps. 147, 10; Pred. 1, 5-8; Matth. 13, 9); sie schreibt vor allen Dingen dem Menschen auch ein eignes Wollen zu (Matth. 23, 37). Sie lehrt uns also, daß nicht auf Gottes alleiniges, unmittelbares Wirken alles Geschehen in der Welt zurückzuführen ist.

Diese beiderseitige Lehre der Schrift, daß nichts in der Welt ohne Gottes Wirken geschieht, aber auch nicht alles durch Gottes unmittelbares, alleiniges Wirken, legt die Dogmatik dar in der Lehre vom *concursus*, oder der kooperativen Mitwirkung Gottes. Joh. Fr. König[1] gibt davon folgende Definition: *Concursus est actus providentiae divinae, quo Deus influxu generali in actiones et effectus causae secundae, qua tales, se ipso immediate et simul cum eis, et juxta exigentiam uniuscujusque suaviter influit.* Als Beweis führt er an: Hiob 38 28; Ps. 17, 14. 15; 135, 7; 148, 8; 74, 16; 104, 6. 32; 139, 14. 15; Jes. 26, 1. 2; Apg. 17, 28. Ähnlich wie König definieren die Dogmatiker insgesamt. Den Punkt, worauf es beim *concursus* ankommt, hebt Quenstedt[2] so hervor: *Non quaeritur, an Deus vim operandi causis secundis communicet, eamque conservet...... sed hoc quaeritur, an Deus immediate in actionem et cum actione in effectum, qua talem, causarum secundarum, ad uniuscujusque exigentiam influat.* Er sagt darüber:[3] *De concursu causae primae cum secundis observandum, I. quod Deus non solum vim agendi det causis secundis et eam conservet (in quo solo Durandus, Taurellus, quidam Pontificii et Arminiani omnem Dei concursum collocant), sed quod immediate influat in actionem et effectum creaturae, ita ut idem effectus non a solo Deo, nec a sola creatura, nec partim a Deo, partim a creatura, sed una eademque efficientia totali simul a Deo et creatura producatur, a Deo videl. ut causa universali et prima, a creatura, ut particulari et secunda. Unde Deo concursum suum subtrahente, cessat creaturae actio,*

---

[1] *Theol. pos., pars I, § 265, p. 58.*

[2] *Theol. did. pol., pars I, cap. XIII, sect. II, qu. III, ἔκθεσις, observ. V, p. 544.*

[3] *L. c., thes. XV, nota I, p. 351.*

ut in igne Babylonico apparuit (Dan. 3, 2). Und weiter sagt er darüber:[4] *Non est reipsa alia actio influxus Dei, alia operatio creaturae, sed una et indivisibilis actio, utrumque respiciens et ab utroque pendens, a Deo ut causa universali, a creatura, ut particulari.* Er illustriert die Sache durch folgendes Gleichnis: *Quemadmodum eadem numero scriptio pendet a manu et calamo, nec pars una a manu et alia a calamo, sed tota a manu et tota a calamo: ita concursus Dei non est prior actione creaturae propria prioritate causalitatis, cum in re sit omnino eadem actio. Adeoque totum effectum producit Deus, sicut et causa secunda, quod fit per actionem Dei exteriorem, quae intime in actione creaturae includitur, imo una eademque est cum illa.* Wäre der *concursus* Gottes nur eine Erhaltung der Kräfte der *causae secundae,* also der sogenannte *concursus remotus* des Durandus, des Taurellus, so wäre das meiste Geschehen in der Welt nur mittelbar Gott zuzuschreiben; nun aber, da der *concursus* als ein unmittelbares Einwirken auf die Handlungen und Wirkungen der *causae secundae* feststeht, so geschieht nichts, was da geschieht, ohne Gott.

So gewiß nun der *concursus* ein unmittelbares Einwirken auf die Tätigkeiten und Wirkungen der *causae secundae* ist, so ist doch festzuhalten, daß er, wie König es ausdrückt, ein *influxus generalis* ist, d. h. er hat nicht Bezug auf das Wesentliche einer Handlung, sondern hat nur auf den rein physischen Vorgang Bezug, auf die *actiones et effectus qua tales.* Es reden wohl unsere Dogmatiker auch von einem *concursus specialis,* und zwar in doppelter Beziehung. Entweder, indem sie auf dem physischen Gebiet bleiben, verstehen sie unter *concursus specialis* das Wunder oder auch nur besondere, außergewöhnliche Erhöhung der *vires naturales* einer *causa secunda* (Simson); oder, indem sie den *actus naturales,* auf welche sich der *concursus generalis* bezieht, die *actus supernaturales* gegenüberstellen, verstehen sie unter *concursus specialis seu gratiosus* die Gnadengegenwart Gottes bei den Gläubigen und unterscheiden davon noch die *inspiratio* als einen *concursus specialissimus.* Hier aber handeln wir nur von dem *concursus genralis,* der wohl angemessen der Art jeder Mittelur-

---

[4] *L. c., qu. III,* ἔκθεσις, *observ. XIII, p. 545.*

s a c h e wirkt, z. B. mit dem Feuer, daß es brennt, aber eben deshalb n i r g e n d s b e s t i m m e n d, z w i n g e n d auf die *causae secundae* wirkt. Er ist *concursus indeterminatus*, nicht *determinans;* er macht nicht die Mittelursache zum leeren Schein, hebt namentlich die m e n s c h l i c h e F r e i h e i t n i c h t auf.

Es scheint wohl so, als könnte n u r e i n s von beiden sein. Entweder müßte, um eine gewisse i n f a l l i b e l e P r o v i d e n z zu behalten, der in ihr enthaltene *concursus* alles Geschehen zu einem a l l e i n i g e n Wirken Gottes und zu einem a b s o l u t n o t w e n d i g e n machen und so die Existenz der Mittelursachen zu einer Scheinexistenz und die Freiheit der Menschen zum leeren Namen machen; oder man müßte, wenn man einen die F r e i h e i t d e r K r e a t u r b e s t e h e n l a s s e n d e n *concursus* lehrt, die i n f a l l i b e l e G e w i ß h e i t der göttlichen Vorsehung aufgeben.

Allein, dies scheint nur so. Die scheinbare Schwierigkeit löst sich durch die Unterscheidung der *necessitas hypothetica* und *necessitas absoluta.* Letztere kommt aus einem u n l ö s l i c h e n Z u s a m m e n h a n g zwischen Ursache und Wirkung, z. B. Sonne und Licht. *Necessitas hypothetica* haben wir da, wo einer Sache u n t e r U m s t ä n d e n etwas notwendig zukommt, was ihr ihrer Natur nach als etwas F r e i e s, oder als ein *contingens (quod esse et non esse potest)* zukommt. Das Sichvorwärtsbewegen kommt dem Menschen als *contingens* zu, d. h. es steht ihm frei zu gehen oder nicht, die Bedingung der Bewegung zu erfüllen oder nicht. Aber wenn er läuft, so muß er notwendig vorwärts kommen und unter dieser Bedingung ist dann also das Vorwärtskommen eine *necessitas absoluta.* Die Providenz mit dem *concursus* macht nun die Handlungen der Mittelursachen, zumal der mit Freiheit wirklich begabten, nur nötig *ex necessitate hypothetica* und es ist der Satz unbegründet: *Providentiam divinam imponere creaturis imprimis voluntati humanae necessitatem et tolli contingentiam rerum.* Aber es kommt nun auch nicht zu dem Schluß: *Falli divinam providentiam.* H u t t e r u s:[5] *Quia nimirum Deus non aliter providit res illas, quam prout ex causis suis eventurae erant: ergo sic etiam eveniunt, prout Deus eas providit.* Hutterus illustriert

[5] *Loci com. theol., loc. III, de providentia, qu. III, p. 229.*

dann durch folgendes Beispiel: *Proditio Judae respectu providentiae divinae dicitur necessaria, necessitate consequentiae: quia nimirum Deus ab aeterno providit, Judam destinata malitia ac consilio certo proditurum Christum: contingens vero, quatenus voluntatis suae pravis desideriis resistere et Christum prodere non potuisset.* Gott weiß allezeit unfehlbar gewiß, wie ein jeder Mensch nach allem Überlegen, Zweifeln und Schwanken endlich in irgendeinem Fall nach seiner vollsten Freiheit handeln wird; und zu solcher Handlung wirkt er mit durch seinen *concursus.* Dieser hebt darum weder die Freiheit des Menschen noch die Infallibilität der göttlichen Providenz auf. Man muß nur immer festhalten, daß der *concursus* eben ein Mitwirken ist. Wenn Gott mit der Mittelursache wirkt, so liegt schon darin, daß er nicht vorher wirkt und die Mittelursache determiniert. Hollaz:[6] *Qui docent concursum praevium, committunt contradictionem in adjecto. Nam si Deus concurrit, non praecurrit, si cooperatur, non praeoperatur. Praemotio est actus antecedens: Concursus vero non antecedit, sed fit, cum actio ipsa producitur.*

Es ist leicht einzusehen, daß die schwierige Frage von dem Verhältnis der göttlichen Mitwirkung zur menschlichen Freiheit nicht nur hier in der Lehre vom *concursus* auftritt, sondern noch mehr in der Lehre von der *gubernatio.* Denn der *concursus* hat es vorwiegend mit dem allmächtigen Wirken Gottes zu tun, die *gubernatio* aber vielmehr mit dem Weltzweck der göttlichen Weisheit und mit dem Willen Gottes in dessen Erreichung. Hier stoßen also göttlicher und menschlicher Wille erst recht aufeinander und wird die Frage, wie beides miteinander bestehen kann, erst recht brennend. So ist es auch mit dem sofort zu behandelnden Punkt von der Mitwirkung Gottes bezüglich der bösen Handlungen. Hier ist die Lösung der sich bietenden Schwierigkeit noch auf dem Gebiet der Mitwirkung Gottes leichter, weil es sich ja nur um das Zustandekommen der Handlung eben nur als physischer Vorgang handelt. Fer-

[6] *Ex. thol. acroam., pars I, cap. VI, qu. 18, prob. 1, p. 486.*

ner berührt die Lehre von der Mitwirkung Gottes auch das Verhältnis zu den Natur- und Weltgesetzen, und zwar namentlich in bezug auf das Wunder. Da aber das Wunder von Gott nur zu bestimmten Zwecken im Interesse seines Reichs geschieht, so ist auch darüber besser in der Lehre von der Regierung Gottes zu handeln. Und vermöge des Zusammenhanges der Materie ist dann auch im folgenden Lehrsatz von der Weissagung, vom Gebet, vom Zufall usw. zu handeln.

Wie schon angedeutet ist, scheint für den *concursus* noch eine Schwierigkeit zu bestehen in bezug auf die bösen Handlungen der Menschen. Allein, die Lösung bleibt nicht aus, wenn man nur die Hauptgrundsätze über den *concursus* festhält, nämlich: 1. *Concurrit Deus cum causis secundis juxta earum naturam; cum liberis libere, cum necessariis necessarie, cum fortibus fortiter etc.* 2. *Deus concurrit ad materiale, non ad formale.* Indem man diese Grundsätze auf die *actiones malae* anwendet, ergeben sich zwei Formeln zur Lösung der vorliegenden Schwierigkeit. Dieselben sind:

1. *Deus concurrit ad materiale, non ad formale malae actionis.* Gott wirkt zum Zustandekommen einer bösen Handlung mit rein als solcher, abgesehen von der moralischen Beschaffenheit, welche von der Freiheit des Menschen abhängt. Geschieht ein Mord, so wirkt Gott zu dem *materiale,* sogar nur zu dem *materiale remotum,* d. h. nur zu den physischen Vorgängen, zur Bewegung der Hand; nicht einmal dazu, daß die Hand gegen das Leben eines andern sich richtet, und ganz und gar nicht zu alledem, was die Handlung zur moralisch verwerflichen, zum Morde macht.

2 Die andere Formel lautet: *Deus concurrit ad effectum, non ad defectum actionis.* Gott wirkt mit zur Handlung, soweit sie überhaupt Tätigkeit, Wirksamkeit ist, nicht aber zu dem, was an sich kein Wesen hat, nämlich zum Bösen. Kraft der Mitwirkung Gottes hätte die Handlung eine gute werden können; daß aber die göttliche Mitwirkung zum Bösen verwendet

wurde, ist nicht Gottes Schuld. In der ersteren Weise löst Hollaz, in der letzteren Quenstedt die Schwierigkeit.

Recht ähnlich der Lösung von Quenstedt drückt sich Schleiermacher[7] aus, indem er sagt: „Die göttliche Mitwirkung geht auf alles Wirkliche; das Übel aber und das Böse ist ein bloßer Mangel, auf den also für sich eine göttliche Mitwirkung nicht gehen kann." Die Worte sind ähnlich, aber die Meinung ganz verschieden. Quenstedt versteht unter Defekt, Mangel, das, was an der Handlung fehlt, um eine gute zu sein; aber Schleiermacher sieht die Sünde selbst nur für den Mangel des Guten an, so daß die Sünde für sich nichts Reales ist. Dies kommt ebensowohl aus seinem Pantheismus, als daß er wohl die Begriffe Erhaltung und Mitwirkung führt, aber die Sache selbst nicht hat.

Die Antithese zum *concursus* ist der Okkasionalismus, der abgeschwächte *concursus,* der Mechanismus, der mit beiden Verwandtschaft hat, und der Determinismus.

1. Den Okkasionalismus beschreibt bereits Quenstedt[8] als die Lehre derjenigen, welche die Mitwirkung der *causae secundae* leugnen und erklären, daß die *effectus causarum secundarum proprie a causis secundis non produci sed a solo Deo ad praesentiam rerum secundarum effici, ipsis nihil agentibus.* Von einer Wirkung der Kreatur ist also nicht die Rede. Die Kreatur bietet Gott nur Gelegenheit zu wirken. Es ist schon früher bemerkt, daß diese Lehre durch Cartesius, wenn nicht ausgebildet, so doch verbreitet wurde. Cartesius gab die alte Lehre, daß Leib und Seele aufeinander wirken, als undenkbar auf; daß beide aber parallel wirkten, verlegte er in Gott. Dies baute Geulinx aus. Wenn der Leib sich bewege, so rufe Gott eine entsprechende Seelenbewegung (Vorstellung) hervor und umgekehrt. Somit ist das Bewegen von Leib und Seele nur Gelegenheit (*occasio*) für Gottes Eingreifen. Malebranche baute diese Ansicht weiter aus. Man sieht wohl, welchen Einfluß hier Spinoza gehabt hat. Übrigens hat schon der letzte Scholastiker, Gabriel Biel, den Okkasionalismus. Daß der Okkasionalismus zu sei-

[7] Glaubenslehre, B. 1, S. 259.

[8] *Theol. did. pol., pars I, cap. XIII, sect. 2, qu. III* ἀντίθεσις *V, p. 546.*

nem Ziel die Sicherstellung der individuellen Selbsttätigkeit der endlichen Naturen habe, wie Hahn[9] schreibt, beruht wohl auf einem Mißverständnis. Unter den orthodoxen Theologen hat Grapius[9*] nicht nur den Okkasionalismus durch Schriftstellen widerlegt, sondern ihn auch in seinem widerspruchsvollen Wesen gezeigt: Da sich manche Tätigkeiten der Kreatur doch auf Gott bezögen, so würden diese, wenn die Kreatur selbst nichts wirkte, doch nur von Gott gewirkt werden, was z. B. in bezug auf Anbetung Gottes, Furcht Gottes usw. zu Ungereimtheiten führen würde. Es zeigt sich hier, daß der Okkasionalismus zuletzt in Pantheismus ausläuft. Alles Geschehen ist Selbstentfaltung Gottes, oder des Absoluten.

2. Einen abgeschwächten *concursus* lehren die, welche den *immediatus influxus* leugnen und nur einen *concursus remotus* statuieren, d. h. Erhaltung der Kräfte im allgemeinen und Erhaltung der Ordnung der Dinge. Hierher gehören, wie früher erwähnt, die Deisten und vor ihnen Durandus, Taurellus, Poiret. So stehn auch neukirchliche Dogmatiker und vor ihnen namentlich die Wolffianer. Siegm. Jak. Baumgarten[10] sagt: *Concursus Dei generalis ad actiones rerum creatarum omnes in eo consistit, ut Deus vires illarum continuet.* Er gibt dazu (I) die Erklärung dieser Mitwirkung: „Dadurch verstehen wir denn die fortdauernde Gewährung aller Kräfte an die zufälligen Dinge oder Geschöpfe von Gott, oder die Vollziehung des göttlichen Ratschlusses über der Fortdauer der Veränderungskräfte." Dann gibt er (II) eine Einschränkung dieser Erklärung, die darin besteht: Es erstreckt sich dieser Einfluß Gottes bloß auf die Kräfte der Geschöpfe, nicht aber auf den bestimmten Gebrauch derselben." Dies ist das Falsche. Er ist der irrigen Meinung, es wäre eben Okkasionalismus, wenn Gott zu der Handlung selbst konkurriere, wie die rechtgläubige Dogmatik auf Grund der Schrift lehrt. So wenig dies Okkasionalismus ist, so wenig vermeidet Baumgartens Theorie das, was sie vermeiden will, nämlich den Mechanismus.

---

[9] Lehrbuch des christl. Glaubens, T. 1, § 73, S. 404.

[9] * Zacharias Grapo, geb. in Rostock 1671, Prof. ebendaselbst, gest. 1713.

[10] Glaubenslehre, B. 1, Art. 4, Thes. 2, S. 807.

3. Der Mechanismus ist die dritte Antithese zum wahren *concursus*. Derselbe läßt alle Dinge von Anfang her so von Gott mit Kräften ausgestattet sein, daß sie ohne Gott fortdauern. Dabei ist allerdings alle Weltbewegung ein Mechanismus, nur ein Arbeiten einer Maschine ohne Gott. Meist schließt natürlich der Mechanismus die Existenz Gottes aus (atheistischer Mechanismus), aber das Wesen des Mechanismus ist, daß Gott am Geschehen des Einzelvorganges als eines solchen nicht direkt Anteil nimmt. Wo dieses Wesentliche einmal zugegeben wird, wie von Baumgarten, da macht es keinen Unterschied, in welchem Modus den Einzeldingen die Kräfte zu ihren Wirkungen erhalten werden. Der Mechanismus fand im 18. Jahrhundert zuerst hervorragende Vertretung, sowohl in bezug auf den Menschen als den Mikrokosmus, durch das schon genannte Buch von La Mettrie, *L'homme machine,* als auch in bezug auf die Welt, den Makrokosmus, durch den berüchtigten Baron von Holbach in seinem Buch: *Systeme de la nature ou des lois du monde physique et du monde morale,* welches mit Recht als das Kompendium des modernen Atheismus bezeichnet wird. Wird doch darin die Selbstliebe zum Prinzip der Sittlichkeit gemacht.

4. Es folgt noch als letzte Antithese der Determinismus, die Lehre derer, welche den *concursus* nicht als *generalis, indeterminans, indiffcrens* ansehen; sondern als *determinans* und *praevius.* So stehen die Kalvinisten (Vgl. Antithese unter Lehrsatz III) Zwar sagen sie wohl, daß alles, was geschieht, einerseits entweder *necessario* oder *contingenter* oder *libere* geschieht, anderseits freilich lassen sie durch die *causa prima* alles *immutabiliter* geordnet sein und durch einen *concursus* Gottes geschehen, der eine absolute Wirksamkeit ist, welche die Freiheit der Kreatur ausschließt. Jeder Akt des Menschen setzt ein bestimmtes göttliches Dekret voraus und darnach geschieht der *concursus* und praekurriert der Handlung der Kreatur. „Der Wille des Menschen determiniert sich zwar,...... aber nur unter der Determination Gottes" (Waläus). Die Leidener Synopsis sagt: *Sequitur, nullam esse in creaturis libertatem voluntatis,* welche nicht wäre aus der *prima propria causa omnis libertatis.* Und aus-

drücklich sagt Hottinger:[11] *Deus cum humana voluntate non concurrit tantum influxu generali et indifferente, sed speciali et determinante.* Ganz richtig gibt Heppe[12] die reformierte Lehre hier wieder mit den Worten: „Denn indem der Mensch von Gott determiniert wird, handelt derselbe doch immer nach eigner Erwägung und in der Form der Spontaneität." Ja, es bleibt in der Tat von der Freiheit der Kreatur nur eine inhaltlose Form, ein wesenloser Schein.

---

[11] *Cursus theolog., p. 135.*
[12] Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Loc. XII, S. 186.

LEHRSATZ V.

Die gubernatio ist der Akt der göttlichen Vorsehung, wonach Gott aufs beste alle Dinge und Handlungen ordnet und lenkt, übereinstimmend mit seiner Güte und Weisheit und zur Ehre seines Namens, wie zum Heil der Menschen.

Anmerkung:—Ähnlich, kürzer oder länger, lauten die Definitionen der Dogmatiker. So läßt Quenstedt[1] die Normen der Regierung, Weisheit und Güte aus und setzt dafür, daß Gott alles *decenter ordinat.* Calov[2] setzt als Norm noch *„secundum justitiam"* hinzu und legt den Akt der *gubernatio* auseinander in die folgenden drei Akte Gottes: *Res et actiones creaturarum ordinat, moderatur et ad suos fines dirigit.*

Daß Gott Regierer und Lenker der Welt ist, sagt die Schrift (Ps. 147, 5; Hiob 38, 33; 2. Mose 15, 18); und ebenso, daß, wie die *conservatio* und der *concursus*, sich auch die *gubernatio* auf alle Dinge in der Welt erstreckt (Hiob 38, 33; 1. Sam. 8, 7; Ps. 78, 72; 104, 24. 25; Jes. 48, 17; Ps. 77, 11; 139, 10; 135, 7; Jer. 10, 13; Ps. 147, 18; 33, 15; Apg. 7, 51), auf die größten wie auf die kleinsten (Matth. 10, 29-32; Ps. 36, 7; 145, 15. 16); und endlich auch, daß die Güte die *causa movens* der Regierung (Ps. 136) und die Weisheit die *causa dirigens* ist (Ps. 104, 24; 111, 3; Hiob 38, 33; Ps. 73, 24; Jes. 28, 29; Jer. 32, 18. 19; Apg. 4, 28; Röm. 11, 34; Jes. 40, 13).

---

[1] *Theol. did. pol., pars I, cap. XIII, sect. I, thes. XVIII, p. 533.*
[2] *Systema, tom. III, p. 1196.*

Die *gubernatio* hat es vornehmlich mit den Handlungen der Kreaturen zu tun. Quenstedt:[3] *Quamvis gubernatio divina ad omnes creaturas sese extendat, specialiter tamen circa genus humanum occupatur et specialissime circa pios et ecclesiam.*

Schon in der Lehre vom *concursus* hat sich ja gezeigt, wie sehr unsere Kirchenlehre die Freiheit der Kreatur bestätigt. Auch in der Lehre von der *gubernatio* wird die größte Sorgfalt darauf verwendet, um ans Licht zu stellen, wie der Wille und Beschluß Gottes, der der Weltregierung zugrunde liegt, sich vereinbare mit der kreatürlichen Freiheit. Man sagt gewöhnlich (Philippi,[4] Rohnert[5]), und auch mit einigem Recht, daß bei der Frage vom Verhältnis des Willens Gottes in der Weltregierung zu der menschlichen Freiheit bezüglich der guten Handlungen keine Schwierigkeit sei, da ja hier der göttliche und menschliche Wille sich decken oder zusammengehen. Allein man darf doch auch hier nicht das vergessen, was doch wieder Schwierigkeiten bringt, daß der obige Satz erst gilt, wenn sich der Mensch zum Guten entschieden hat; daß aber doch der Mensch von Anfang an nicht nur reale, sondern auch formale, oder Wahlfreiheit, hatte und daß jetzt auch der Wiedergeborene nicht eine volle, reale Freiheit hat, wie der noch nicht gefallene Mensch. Aber es ist freilich wahr, daß die größere Schwierigkeit im Verhältnis des göttlichen Willens und menschlicher Freiheit in bezug auf die bösen Handlungen vorliegt.

Nun ist gewiß, daß Gott von Ewigkeit alle guten wie bösen Handlungen überschaut. Allein, die Regierung Gottes kann sich nicht auf diese Voraussicht und auf die Einordnung der vorausgesehenen guten und bösen Handlungen in seinen Weltplan beschränken. Und es lehrt auch die Schrift, daß die Regierung Gottes mehr als das Angedeutete einschließt. Die Schrift zeigt uns ein Nachgeben Gottes gegenüber dem bösen Willen des Menschen, doch nur ein sol-

---

[3] *Theol. did. pol., pars I, cap. XIII, sect. I, thes. XVIII, nota, p. 533.*

[4] Glaubenslehre, B. 2, S. 281.

[5] Dogmatik, § 16, A. S. 172.

ches, welches unter Umständen hindernd eingreift und durch Leitung der Geschehnisse schließlich alles zum gewollten Ziel hinführt. Was die Schrift hier lehrt, haben unsere Lehrväter in die Begriffe der *permissio, directio, determinatio* zusammengefaßt.

Calov[6] stellt die Sache so dar: Was die *actus gubernationis* anlange, so umfasse die *gubernatio* erstlich die *motio*, wonach Gott *omnes res movet, prout vult;* dann die *cohibitio*, durch welche er *creaturae actionem impedit.* Die *motio* umfasse aber die *effectio*, sofern Gott die *motus creaturae producit,* und dann die *ordinatio* und *directio*, wodurch Gott die *motus creaturae ad certum finem dirigit.* Was gute Handlungen anbelange, so greife Gott da ein nicht nur *naturam sustentando et positive influendo et operando,* sondern auch *praecipiendo, juvando, dirigendo.* Was die bösen Handlungen betrifft, so greife Gott nicht ein *impellendo, juvando, probando,* sondern teils *naturam conservando* (Apg. 17, 28), teils *permittendo*, denn Gott sei nicht verpflichtet, sie zu verhindern; nur müsse man im Auge behalten, daß die *permissio* Gottes sich auf das *peccatum*, die *positiva voluntas Dei* sich auf die *fines* der bösen Handlungen bezieht. Er bringt dann die Formel: Die *peccata* geschähen nicht *Deo nolente aut invito,* auch nicht *volente,* sondern *non volente* (Ps. 5, 7); teils *deserendo*, sofern Gott seinen guten Einfluß zurückzieht (1. Sam. 16, 14), teils *metas praefiniendo*, also verhindernd (Jes. 8, 10), teils *dirigendo* (1. Mose 50, 20). Dann sagt er[7] in besonderer Beziehung auf den Menschen, daß da die *gubernatio* zwei Akte in sich begreife, nämlich einmal *actio physica, effectio et impeditio,* sodann *actio moralis, institutio.* Dies letztere ist Calov eigentümlich, aber es gehört eigentlich nicht hierher, und seine sonstige Darstellung vermischt zu sehr den *concursus* und die *gubernatio.*

Quenstedt,[8] der ja die Vorsehung sauberer nach den drei Akten darstellt, erklärt geradezu, daß die *gubernatio* vier Teile habe, nämlich die schon aufgezählten: *permissio, impeditio, directio, determinatio.* Wesentlich so wie er beschreiben überhaupt die Dogmatiker diese vier Teile, oder vielmehr Akte.

---

[6] *Systema, tom. III, art. VI, cap. II, p. 1199.*
[7] *L. c., p.* 1200.
[8] *Theol. did. pol., cap. XIII, sect. 1, thes. XIX, p. 533.*

1. Die *permissio,* Zulassung, findet statt, wenn Gott die vernünftige Kreatur von den bösen Handlungen nicht durch für sie unübersteigliche Hindernisse, z. B. Gottes gegenwirkenden, allmächtigen Willen oder zwingende Determination, zurückhält, sondern sie in Sünde fallen läßt. Dieser Begriff der Zulassung hat vollen Grund in der Schrift (Ps. 81, 13; Apg. 14, 16; Röm. 1, 24. 28). Der bösen Handlung steht zwar Gottes Gesetz und die angedrohte Strafe entgegen; aber es ist ja offenbar, daß beides kein unübersteigliches Hindernis für den böse handelnden Menschen ist, so daß also seine Freiheit als innere, als Wahlfreiheit in keiner Weise beschränkt ist. Daß nicht so die Menschheit längst völlig in Unmoralität vertiert ist, sondern daß sich noch weltliche Ehrbarkeit findet, das hat tatsächlich seinen Grund darin, daß Gott nicht vollständig die Menschheit verlassen hat (Vgl. oben Calovs *deserendo).* Sehr sorgfältig wird nun die *permissio* umgrenzt, daß nämlich dieselbe nicht sei eine Gleichgültigkeit Gottes gegen das Böse, also Beeinträchtigung der Heiligkeit, denn Gott verbietet ja das Böse und hat kein Wohlgefallen daran[9] (Ps. 5, 5). Sie ist keine Achtlosigkeit gegen die Übeltäter (Ps. 50, 21. 22). Diese Stelle zeigt auch, daß Zulassung nicht als Ohnmacht des heiligen Willens Gottes zu fassen ist. Man wird einwerfen: Wenn Gott die Sünde zuläßt, die er verhindern könnte, ist da nicht die Heiligkeit verletzt? Unsere Dogmatiker antworten: Die Zulassung habe zum Objekt nicht das Böse, den *defectus,* sondern die *actio* als solche; und *permissio non est actio, sed actionis negatio.* Treffender wird geantwortet: Wenn Gott das Böse nicht zulasse, so bliebe nichts übrig, als daß Gott die menschliche Denk- und Wahlfreiheit einfach unterdrücken müßte durch absolute Determination. Es ist nicht unrecht gesagt, daß Gott durch Schöpfung einer freien Kreatur gleichsam sich selbst eine Beschränkung auferlegt hat (Philippi,[10] Dennert[11]). Wir statuieren ja tatsächlich eine solche bei Christi Leiden.

---

[9] *Conf. Aug., art. 19; Art. Smal., art IV, 44, p. 319; Form. Conc., Ep. 4, p. 554; S. D., 6, p. 705.*

[10] Philippi, Glaubenslehre, B. 2, S. 270.

[11] Naturgesetz, Zufall, Vorsehung, S. 52.

2. Die *impeditio,* Verhinderung, findet dadurch statt, daß Gott den Handlungen der Menschen den Erfolg nimmt, den sie in ihrer Art *(vel naturali,* z. B. Kraft des Feuers gegen die drei Männer, *vel libera agendi vi,* z. B. Bileams Fluch, 4. Mose 22, 12 ff.) sonst haben würden (so Gerhard, Quenstedt). Ihre Weise ist verschieden. Bald vernichtet Gott den Bösen vor Erreichung seines Ziels (Pharao); bald entzieht er den Gottlosen die Seinen (Lot); bald bewirkt er eine Änderung des gottlosen Rates (2. Sam. 17, 7 bringt Husai den Saul von dem bösen Rat Ahitophels gegen David ab); bald setzt Gott seine überwältigende Macht gegen die Macht der Gottlosen (2. Kön. 6, 17. 18); bald verwirrt er der Gottlosen Geist (2. Kön. 7, 6). Quenstedt[12] faßt die einzelnen Fälle zusammen in den Satz: *Impedit Deus concursum suum subtrahendo, infirmiora roborando, fortiora vero vi divina reprimendo.* Die Frage, ob dies nicht mit den Naturgesetzen kollidiert, wird später behandelt werden.

3. Die *directio,* Lenkung, besteht darin, daß Gott den menschlichen Handlungen die ihm genehme Richtung gibt; den guten, daß sie zu dem von ihm gewollten Ziel führen (1. Sam. 9, 1 - 17; 10, 21), den bösen, daß sie einen von den Sündern nicht beabsichtigten Erfolg haben (1. Mose 37, 10 ff; 50, 20; Apg. 4, 28). Vorsichtig bemerkt wieder Quenstedt[13] namentlich in bezug auf Apg. 4, 28: *Decrevit Deus non impedire, sed permittere, ut fierent......non vero decrevit, ut facerent. Distinguendum inter praeparationem et impulsum impiorum, et directionem pessimi criminis ad salutarem finem. Non illa, sed haec Deo tribuenda.*

4. Die *determinatio,* Beschränkung, besteht darin, daß Gott den Kräften, Handlungen und Leidenschaften gewisse Grenzen setzt, sowohl was Größe, wie auch Grad und Zeit betrifft (Hiob 1, 12; 2, 6; Ps. 124, 1 - 5). Hierher gehört, daß Gott den Bösen die Kräfte zur Ausführung ihrer Anschläge versagt, deren Fassung vorher doch ihrer Freiheit den nötigen Raum gewährt und also eine göttliche Determi-

---

[12] *Theol. did. pol., pars I, cap XIII, sect. I, thes. XXI, nota, p. 534.*
[13] *L. c., thes. XXII, nota.*

n a t i o n der Freiheit ausgeschlossen hatte. Man sieht, daß die *impeditio* durch die *determinatio* beschränkt wird.

Die ganze Aufstellung dieser vier Akte sagt also: Gott läßt zwar der Freiheit der Bösen Raum, verhindert aber oft das von den Bösen nach ihrer Freiheit beschlossene Werk; und wenn er das Werk nicht hindert, so leitet er es seinem Zweck und Ziel gemäß; und wenn er die Gottlosen sich austoben läßt, so geschieht es innerhalb gewisser Grenzen, so daß doch das, was er will, geschehen muß.

In den allgemeinen Kreis der Weltregierung, deren Zusammengehen mit menschlicher Freiheit eben gezeigt ist, fallen nun e i n i g e b e s o n d e r e A k t e, die teils den W e l t l a u f i m G r o ß e n betreffen, nämlich W e i s s a g u n g und W u n d e r, teils den L e b e n s l a u f d e s e i n z e l n e n, nämlich G e b e t s e r h ö r u n g und L e b e n s e n d e.

1. Die **Weissagung** (נְבוּאָה. דְּבַר הַנָּבִיא, *προφητεια* kirchlich: *vaticinium*) ist im vollsten Sinne Schriftbegriff; sie erscheint als etwas zum W e s e n G o t t e s Gehörendes (Hos. 12,11) und zugleich als B e w e i s seiner Gottheit (Jes. 42, 21-23; 43,9; 44,6.7). Die Weissagung ist gleichsam Programm der Weltregierung, zumal der M i t t e l p u n k t aller Weissagung der Heiland der Welt ist (messianische Weissagung). Unsere alten Dogmatiker haben die Lehre von der Weissagung nicht ausgebildet. Sie sprechen davon bei mancherlei Gelegenheit (Lehre von der Offenbarung, vom Predigtamt, von den Kennzeichen der Kirche, von den letzten Dingen). Eine Art Definition gibt G e r h a r d:[14] *Adpellatio prophetarum illis ecclesiae doctoribus praecipue ac peculiariter in scripturis adtributa, qui post constitutum Leviticum sacerdotium extraordinarie a Deo ad repurgationem doctrinae ac illustriorem repetitionem promissionis de Messia vocati et excitati fuerunt, ac spiritu prophetiae illuminati futura praedixerunt.* Weiter sagt er:[15] *Prophetas esse homines......divini Spiritus afflatu loquentes et futura vaticinantes.* Er macht dann noch den Zusatz: *Quae impleri oporteat.* Trotz der mangelnden Ausführung legen die alten Dogmatiker doch den wesentlichen Unter-

---

[14] *Loci, tom. XII, loc. XXIV, de minist. eccl.,cap. I, § XVIII, p. 18.*

[15] *De libris canon. V. T. in tom. II, loc. I, cap. VII, § CLXIX,* p. 131.

schied zwischen der biblischen Prophetie, oder Weissagung, in ihrer göttlichen Entstehung, Würdigkeit und Gewißheit und ähnlicher, rein menschlicher Prophetie dar, z. B. der Wahrsagerei (*μαντεία divinatio,* von der schon Cicero verschiedene Arten unterscheidet), welche die reine Gaukelei ist, der Vermutung (*conjectura*), welche durch Kombination aus der Gegenwart auf die Zukunft schließt, der Ahnung (*praesagium*), oder dem dunkeln Vorgefühl einer Begebenheit.

Daß sich die Weissagung, obschon auf Inspiration beruhend, doch an die Zeit, in der Gott sie gibt, anlehnen kann, spricht auch Gerhard[16] aus: *Quemadmodum prophetae cultum Nov. Test. describunt verbis ad legalem Vet. Test. cultum proprie pertinentibus et ex eo desumtis; ita quoque regnum Christi spirituale depingunt vocabulis terrenarum e statu ecclesiae sub Vet. Test. usitato petitis.* Aber damit ist Gerhard nicht der Meinung Dorners[17], welcher es eine unhistorische Ansicht von der Prophetie nennt, daß die Propheten zuvor die Idee gehabt und diese dann in die geschichtlichen Züge eingekleidet hätten, so wenig Gerhard oder sonst ein alter Dogmatiker von einer solchen Notwendigkeit der Weissagung weiß, daß dieselbe zumal in Israel notwendig gewesen sei, weil alle vorchristliche Religion, selbst heidnische, eine positive Vorbereitung auf die absolute Religion, das Christentum sei; Israel sei notwendig in Geschichte und Prophetie eine Weissagung auf das Christentum. Diese ganz widerschriftlichen, heute wieder sehr verbreiteten Sätze ruhen bei Dorner auf dem Hegelismus: Alles ist Selbstentfaltung Gottes.

Da die orthodoxen Dogmatiker, wie gezeigt, den Begriff der Weissagung wenig ausgebildet haben, so ist es irreführend, wenn in manchen Dogmatiken (Hahn,[18] Hutter. red.,[19] Rohnert[20]) von Definitionen und Einteilungen bezüglich des Wunders und der Weissagung bei den alten Dogmatikern geredet wird. Die betreffenden Dogmatiken führen auch keinen alten orthodoxen Dogmatiker an, sondern nur Übergangsdog-

---

[16] *Loci, tom. XX, loc. XXX, cap. VII,* § *XC,* 6, *p.* 120.
[17] Glaubenslehre, B. 1, § 68, S. 703. Siehe auch S. 672.
[18] Lehrb. des christl. Glaubens, T. 1, § 5, S. 86.
[19] *Hutterus red.*, § 69.
[20] Dogmatik, § 16, S. 178.

matiker wie Buddeus, supranaturalistische wie Döderlein, Morus, Schott, und unter den Neueren Twesten.

Um der Wichtigkeit des Gegenstandes willen an sich ist das Bisherige über Weissagung gegeben, obgleich hier vornehmlich ihr Verhältnis zur, respektive ihre Bedeutung in der Weltregierung in Frage kommt. Die Weissagung muß erfüllt werden, so sagt Gerhard ganz schriftgemäß (Matth. 26, 54; Mark. 14, 49; Luk. 24, 26). Daß darin kein absoluter und darum kein unleidlicher Determinismus liegt, zeigt eine Unterscheidung der Weissagung. Der Kern und Mittelpunkt aller Weissagung ist der Heiland (Apg. 3, 24; 10, 43; Matth. 11,13). Und hier handelt es sich nicht, wie die bekannte supranaturalistische Einteilung der Wunder *(miracula)* in *miracula potentiae* (eigentliche Wunder) und *miracula praescientiae* (Weissagung) es erscheinen läßt, um bloßes Vorherwissen dessen, was geschieht, sondern um ewigen Beschluß dessen, was geschehen soll und unter allen Umständen geschieht. Da von vornherein ja Gottes Weltregierung auf diesen Mittelpunkt angelegt und um denselben gruppiert ist (vgl. Gal. 4, 4), so erscheint die Weissagung und, um was es sich ja eigentlich handelt, die Erfüllung derselben ganz und gar nicht gleichsam als eine Hineinzwängung einer besonderen Erscheinung der Geschichte in den ganzen Lauf der Geschichte. Nun gibt es Weissagungen über Ereignisse, die der vollen Erfüllung der messianischen Weissagung vorangehn, namentlich Weissagungen über Israel. Diese beruhen, so viel das Tun Israels anlangt, ja nicht auf einem absoluten Willensdekret, sondern auf dem Vorherwissen der in Israels freier Entscheidung ruhenden Ereignisse. Sodann haben wir Weissagungen über mancherlei Ereignisse, die mit der Erscheinung Christi verbunden sind, z. B. das Schätzungsgebot des Augustus, die Feindschaft des Herodes usw., in deren Erfüllung doch kein absoluter Determinismus, sondern *directio, impeditio,* wie zuvor gezeigt, waltet. Endlich gibt es Weissagungen über die Verwerfung und Annahme Christi und seines Heils; aber dies zur Verstockung werdende Verwerfen erscheint durchaus als Gericht, nicht als Prädetermination Gottes; und was

die Annahme betrifft, so lehrt die Schrift keine *gratia irresistibilis*. Die Weissagung also, wiewohl sie sich notwendig erfüllt, hebt doch die menschliche Freiheit nicht auf. Der Punkt, ob Weissagung überhaupt möglich ist, wird in der Antithese gegen dieselbe behandelt werden.

2. Das **Wunder** ist ebenfalls im vollsten Sinne Schriftbegriff (Ps. 72, 18; 77, 15; 136, 4). Er braucht in keiner Weise spekulativ begründet zu werden (Dorner). Schriftbezeichnung: פֶּלֶא, ganz allgemein: außerordentliche Erscheinung, gleich dem neutestamentlichen τέρας, θαυμάσιον (Matth. 21, 15), auch ἔργα τοῦ θεοῦ (Joh. 5, 20. 36), *miraculum* in der Kirchensprache; אוֹת, מוֹפֵת, τέρας, σημεῖον, *prodigium*, Zeichen, wodurch Gott seine Majestät zu erkennen gibt oder seine Offenbarung bestätigend begleitet (vgl. Luk. 11, 20; Joh. 2, 11); גְּבוּרָה δύναμις, Kraftwirkungen Gottes unmittelbarer Art, nicht auf dem Naturlauf beruhend.

Die Schrift lehrt, daß Gott allein Wunder tut. Wo also von anderen Wunder verrichtet werden, kann es nur unter seiner Zulassung (2. Mose 7, 11; 5. Mose 13, 2. 3) oder seiner Sendung geschehen (Mark. 16, 17. 18). Die Wunder beruhen auf dem allmächtigen Willen Gottes (Ps. 77, 14. 15; 115, 3), und zwar über die Naturgesetze, die für sich ja selbst nichts anderes als Gottes Willen und Wirken sind (Ps. 33, 7), hinausgehend (vgl. Ps. 78, 13 - 16, namentlich V. 13, mit Ps. 33, 7; Joh. 2, 9. 11, wo δόξα. d. h. die göttliche Majestät des Herrn, als Grund der Wunder erscheint). Das größte Wunder Gottes ist die Menschwerdung seines Sohnes (Jes. 9, 5, wo פֶּלֶא sowohl auf das Wunder seiner Person wie seiner Werke hinweist), daher auch die Wunder, namentlich im Neuen Testament Beziehung auf Christum haben (Matth. 11, 5). Überhaupt haben die Wunder religiös-sittlichen Zweck (Matth. 11, 5; Joh. 2, 11; 20, 30. 31; Apg. 2, 22; 10, 38). Außer in dem strengen, eben beschriebenen Sinne kommt das Wort „Wunder" zuweilen im Sinne der außergewöhnlichen Führungen Gottes vor (Hiob 5, 9; 17, 6; Ps. 40, 6; 71, 7).

Was unsere lutherischen Theologen selbst anlangt, so hat Luther selbst zwar keine ausgeführte Darstellung des Wun-

ders; aber er macht einmal eine Unterscheidung der Wunder, nämlich leibliche Mirakel, d. h. die, von welchen jetzt hier gehandelt wird, und geistliche Mirakel, worunter er die Wirkung der göttlichen Lehre zum Glauben und Heiligung versteht. Die ersteren wären für den unverständigen Haufen, nicht für uns Christen; sie seien „als Äpfel und Birnen den Kindern vorgeworfen worden." Für uns Christen wären die moralischen Wunder „die rechten hohen Mirakel und rechtschaffene Wunderzeichen."[21] Darin, daß Luther den äußerlichen Wundern nicht die höchste Bedeutung beilegt, gehen ihm noch sehr deutlich die älteren Dogmatiker nach. So Chemnitz:[22] *Sed vicissim miracula non debent praeferri doctrinae, quae Christi et Apostolorum miraculis est confirmata.* Ähnlich spricht sich auch noch Gerhard aus, der wie alle älteren orthodoxen Dogmatiker nicht *ex professo* vom Wunder handelt, sondern nur an verschiedenen Stellen es kurz erwähnt. Er erklärt im Lehrstück von den *notis ecclesiae*[23] im Gegensatz gegen die römische Kirche: *Miracula, si non habeant doctrinae veritatem conjunctam, nihil probant.* Deutlich genug sagt dies Matth. 11, 5, worauf sich auch Gerhard bezieht (§ 277). Quenstedt[24] gibt in dem Lehrstück von den Engeln *(de potentia angelorum)* eine Definition dahin: *Distinguendum inter θαύματα et θαυμάσια, sive inter miracula et mirabilia, seu mira. Miracula vera et proprie dicta sunt, quae contra vim rebus naturalibus a Deo inditam cursumque naturalem sive per extraordinariam Dei potentiam efficiuntur, ut cum ferrum natat, aqua in vinum convertitur etc.* Calov[25] kommt im Lehrstück von den Kriterien, an welchen die Offenbarung als göttlich erkannt werden könne, auch auf das Wunder zu sprechen, welches als Begleitung der Offenbarung für deren göttlichen Ursprung spreche: *Quae non nisi a causa prima proficisci possunt, omnisque creaturae vires excedunt, inde utique facile agnosci poterat earum divinitas.* Daß die Wunder über

[21] Predigt am Himmelfahrtstage, Kirchenpostille, Leipz. Ausg., B. XIII, S. 662 ff.

[22] *Loci, pars III, de ecclesia, p. 132.*

[23] *Loci, tom. XII, loc. XXIII, cap. XI, sect. XI, § 276, p. 107.*

[24] *Theol. did. pol., pars I, cap. XI, sect. II, qu. IV, fon. sol., X, p. 471.*

[25] *Systema, tom. I, cap. III, p. 273.*

die Naturgesetze hinausgehen, halten selbst noch die wolffischen Theologen fest. Baumgarten[26] sagt: „Oder es kann auch dieser Begriff der Wunderwerke so abgefaßt werden, daß wir dadurch Begebenheiten verstehen, die nicht durch die Kraft der zufälligen Dinge und nach den Veränderungsgesetzen derselben geschehen; oder dabei die Veränderungsgesetze, die Vorstellungsgesetze bei einfachen Dingen, und die Bewegungsgesetze bei Körpern aufgehoben, suspendiert werden, oder in einzelnen Fällen ihre Beobachtung unterbrochen wird; die also von dem Lauf und der Ordnung der Natur abweichen." So auch Carpov. Selbst noch der Rationalist Michaelis sagt: „Wunder sind Wirkungen, die aus den Bewegungsgesetzen der Körperwelt nicht entstehen können und zugleich alles menschliche Vermögen übersteigen." Der Supranaturalist Reinhard[27] erklärt sogar, indem er sich den Worten von Quenstedt sehr nähert: „Ein Wunder ist demnach *mutatio a manifestis naturae legibus abhorrens, cujus a nobis nulla potest e viribus naturalibus ratio reddi.*" In einer besonderen Schrift sagt er: „Wunder beruhen auf einer Ausnahme von den Naturgesetzen, welche nach Gottes Willen und Gebot geschieht." Natürlich haben sonst die Rationalisten den Wunderbegriff ganz abgeschwächt oder völlig beseitigt.

Was das Verhältnis der Wunder zu den Naturgesetzen betrifft, so ist aus der Schrift so viel gewiß, daß zunächst die Wunder in keiner Weise mit der kreatürlichen Freiheit kollidieren können; und sodann, daß die Wunder, z. B. die Erhaltung der drei Männer im feurigen Ofen, das mauerartige Feststehen des Wassers im Roten Meer, als Vorgänge bezeichnet werden müssen, die gegen die Gesetze der Natur sind, oder genauer ausgedrückt, gegen das, was aus den Naturgesetzen, soweit wir Einsicht in dieselben haben, folgen würde. Über den eigentlichen Sachverhalt hierbei können wir beim Fehlen aller Andeutung in der Schrift, ausgenommen die Verweisung auf die *causa prima,* gar nichts sagen. Und in bezug auf diese, d. h. auf Willen und Macht Gottes, können wir auch über das Verhältnis des Wunders zu den Naturgesetzen nichts weiter sagen, als daß, wie es in der

[26] Glaubenslehre, B. 1, Art. 4, § 5, Thes. 8, S. 836.
[27] Dogmatik, § 65, 3, S. 238.

Schrift vor Augen liegt, die Naturgesetze das Wunder nicht hinderten noch das Wunder den Wiedereintritt des gewöhnlichen Naturlaufes. Wir treten darum nicht dem Thomas v. Aquin[28] bei. Er stellt zuerst drei Arten von Wunder auf, nämlich *a)* solche, wo Gott tut, was die Natur überhaupt nicht tun kann, z. B. Stillstehen der Sonne; *b)* solche, wo Gott tut, was die Natur tun kann, aber nicht in derselben Ordnung; *c)* wenn Gott etwas tut *absque principiis naturae operantibus,* z. B. Regen ohne Wolken. Aber dann nimmt er bei jedem Wunder eine doppelte Operation Gottes an, nämlich, daß Gott erst den Naturverlauf vor den Wundern aufhebe; und dann, daß er ihn nach den Wundern wiederherstelle. Zu derartigen Aussagen berechtigt keine Schriftaussage, aber auch nicht zu der Erklärung von Rohnert,[29] der unter Berufung auf Augustin der Ansicht von Jean Paul und Vilmar[30] beistimmt, daß die Natur ein doppeltes Gesetz habe, das der Notwendigkeit, das niedere, und das der Freiheit, das höhere, nach welchem letzteren sie den Regeln des Reiches Gottes unterworfen sei. Derartige Theorien bietet, wie gesagt, die Schrift selbst uns nicht, so wenig sie uns aufklärt, ob beim Pfingstwunder eigentlich ein Wunder des Sprechens oder des Hörens, bei der Speisung ein Wunder der Reproduktion oder der Sättigung war. Die Erklärung von Rohnert und Vilmar ist darum bedenklich, weil sie sich sehr der Ansicht nähert, daß die Wunder eigentlich nur subjektiv solche sind, weil wir nicht über den Naturlauf und die Naturkräfte volle Einsicht haben. So stehen manche Rationalisten, auch in neuerer Zeit.

3. Das **Beten** *(precatio, preces, oratio)* will Gott (Matth. 7, 7; Luk. 18, 1), und zwar als beständige Betätigung des Christen (Eph. 6, 8); und das Erhören rechnet Gott gleichsam zu seiner göttlichen Art (Ps. 65,3) gegenüber den Gerechten, den Gläubigen (Spr. 15, 29; Sach. 13, 9). Die Erhörung des Gebets ist es auch, wodurch das Gebet in das Lehrstück von der Weltregierung eingreift; denn von der Art, Grund,

---

28 *Summa Theol., qu. 105, art. 5.*
29 Dogmatik, § 16, B. 1, S. 174.
30 Dogmatik, T. 1, § 27, 12, S. 260. 261.

Zweck usw. des Gebets ist an anderen Stellen zu handeln, z. B. in dem Lehrstück von der Heiligung (hier handeln davon manche unserer Dogmatiker, z. B. Quenstedt, der das Gebet als Beförderungsmittel der Heiligung, oder der guten Werke, einführt).

Die Frage nach dem Verhältnis des Gebets, resp. seiner Erhörung, zum Naturlauf und Naturgesetz, wie zum Weltlauf und Weltplan, beantworten unsere Dogmatiker nicht im allgemeinen, sondern nur in bezug auf das Lebensende, resp. Erhörung des Gebets um Verlängerung des Lebens. Wir haben über das Verhältnis des Gebets zum Naturlauf und Naturgesetz für den Fall, daß die Erhörung ein Wunder Gottes einschließt, schon das Erforderliche in der Verhandlung über das Wunder gesagt. Was das Verhältnis der Gebetserhörung zur Weltregierung und dem ihr zugrunde liegenden ewigen Weltplan anlangt, so hat eben Gott von Ewigkeit die Erhörungen in seinen Weltplan aufgenommen, wie uns das z. B. Apg. 27, 24. 31; 23, 11 vor Augen gestellt wird. Aber wenn so die Erhörung ein notwendiger Faktor ist, denn sie ist einmal in den Weltplan aufgenommen, ist dann nicht das Gebet selbst ebenso notwendiger Faktor, mithin der Beter zum Gebet prädeterminiert und also die Freiheit verletzt? Keineswegs, denn das beständige Gebet gehört zu dem durch den Geist gewirkten Christenwesen; und, wie es gewiß ist, daß gläubiges Gebet, wo es stattfindet, Gottes Wirkung ist, so ist es gewiß, daß dieses Wirken Gottes nie irresistibel ist, wie auch endlich, daß Gott jedesmal weiß, wann der Christ dem Antrieb des Geistes frei folgen wird oder nicht.

4. Daß Gott das **Lebensende** *(terminus vitae)* einem jeglichen Menschen setzt, folgt nicht nur von vornherein daraus, daß Gott der Herr ist, sondern es ist auch ausdrücklich in der Schrift ausgesagt (Hiob 14, 5; Ps. 31, 16; 39, 5. 6; 139. 16; Apg. 17, 26). Aber die Schrift spricht auch davon, daß Gott das Leben verlängert (2. Kön. 20, 1-6) oder auch verkürzt (Ps. 55, 24; 94, 23; 5, 7); ja, sie bringt das Gebet eines Gläubigen, daß Gott ihn nicht in der Hälfte seiner Tage wegnehme (Ps. 102, 25). Daß die Verkürzung in Gottes Zorn, die Verlängerung in Gottes Gnade begründet sei, erklärt die

Schrift auch; aber wie dies näher zu verstehen sei, ob in bezug auf eine normale, gewöhnliche Lebensgrenze, und welches diese sei, das sagt die Schrift doch nicht bestimmt aus. Zwar setzt Ps. 90, 10 eine gleichsam allgemein gültige Grenze, aber auch eine fließende, die ohnedies viele nicht erreichen.

Nach diesen Schriftaussagen sind die Bestimmungen unserer Dogmatiker zu beurteilen. Sie handeln von dem Gegenstande an verschiedenen Stellen; so Quenstedt in *de providentia*[31] kurz und in *de morte*[32] ausführlich. Wie Quenstedt *(qu. II, ἔκθεσις V),* so unterscheidet auch Hollaz einen *terminus vitae naturalis* (Ps. 90, 10; 102, 24. 25) und einen *supernaturalis, hyperphysicus.* In bezug auf ersteren sagt Quenstedt: *Prior respicit causas naturales et voluntarias, quibus Deus ordinarie agendi vires liberas permittit,* wofür er Apg. 27, 24 als Beispiel angibt, da Gott die Seelen aller dem Paulus schenkte; aber nicht *absolute,* daß sie schlechthin nicht untergingen, sondern *limitate,* daß sie die ihnen zu Gebote stehenden Mittel brauchten. Etwas anders erklärt sich Hollaz:[33] Gott habe nach seiner Vorsehung einem jeden Menschen eine gewisse Anlage *(temperamentum)* gegeben, kraft deren er unter der allgemeinen Mitwirkung *(concursus generalis)* eine bestimmte Lebenslänge erreiche. Beide also stellen diesen Terminus als den natürlich bedingten dar, wie ihn denn auch Hollaz im Unterschied von einem auf einem *decretum absolutum* beruhenden, als einen auf einem *decretum ordinatum* beruhenden, d. h. eben die *naturales causas* berücksichtigenden, bezeichnet. Sie nennen ihn auch darum *naturalis.* Was letzteren betrifft, so erklärt Quenstedt an der bereits angegebenen Stelle, daß dieser Terminus sich gründe auf *causas supernaturales* und *providentia extraordinaria* (Hollaz hat *concursus extraordinarius),* also vom Menschen selbst absieht und insofern unbedingt ist. Darin, daß dieser *terminus supernaturalis* entweder in Lebensverlängerung (2. Kön. 20, 1-6) oder Verkürzung (Ps. 55, 24) bestehe, stimmen Quenstedt und Hollaz überein, nur daß Quenstedt in diesen Terminus auch das begreift,

---

[31] *Theol. did. pol., pars I, cap. XIII, sect. I, thes. IX, nota V, p. 530.*

[32] *L. c., pars IV, cap. XVII, sect. II, qu. II, p. 544.*

[33] *Ex. theol., pars I, cap. VI, qu. 8, c, p. 466.*

daß Gott das *genus mortis* ändert. In allem ist schon Gerhard[34] ihr Vorgänger und ganz ähnlich steht Kromayer,[35] der auch wie manche Vorgänger den *terminus supernaturalis* als *t. gratiae et t. irae* bezeichnet. Klar ist aus allen Erklärungen der Dogmatiker, daß sie Verkürzung oder Verlängerung des Lebens nicht auf eine allgemein gültige, normale Lebensdauer, sondern richtiger auf die für jedes Individuum gesetzte Lebenslänge beziehen.

Meist behandeln die Dogmatiker den Gegenstand unter der Frage: *An vitae terminus sit fatalis* (Gerhard, Quenstedt, Kromayer, Hollaz). Es ist ganz recht, daß sie es verwerfen, daß er *fatalis* sei, obschon er durch die Vorsehung Gottes bestehe, daß sie auch auf die Beziehung des *terminus vitae* zu den *causae naturales* verweisen, und die Absurdität der Annahme, daß der *terminus vitae fatalis* sei, daran erweisen, daß ja dann Gottes Drohungen, Verheißungen, Gebete, auch Todesstrafen sinnlos wären. Umsoweniger ist abzusehen, weshalb manche Dogmatiker zu erklären suchen, in welchem Sinne man als Christ von einem *fatum* und *terminus vitae fatalis* reden könne, z. B. Dannhauer,[36] den Quenstedt beistimmend zitiert. Ähnlich spricht Hollaz von einem *fatum christianum.* Sie meinen einfach das nach Gottes Providenz Feststehende und Gewisse. Bei ihrer sonst richtigen Widerlegung eines wirklichen Fatalismus sollten aber doch unsere Dogmatiker in ihrer Darlegung etwas weiter zurückgehn, nämlich auf das *principium dirigens* der *providentia* und *gubernatio* an sich. Denn wenn Gott nach seiner Providenz, selbst unter Berücksichtigung der *causae naturales,* das Lebensende setzt, so behält dies doch so lange einen gewissen Schein von Fatalismus, als man nicht annimmt, daß Gottes Liebe, die nur das Beste im Auge hat, unter Berücksichtigung alles dessen, was dazu dient, den *terminus vitae* bestimmt hat. Und insofern diese Liebe die ganze Weltregierung durchwaltet, kommt auch die Setzung des Lebensendes nicht in Kollision mit Naturgesetz, menschlicher Freiheit usw.

---

[34] *Loci, tom. XVII, loc. XXVII, cap. VII, § LIX. LX, p. 58.*
[35] *Theol. positivo-polem., art. V, thes. VIII, p. 343.*
[36] *Hodosophia, p. 865.*

Die Antithesen gegen die Schriftlehre von der *gubernatio* sind:

a. Kasualismus. Nichts geschieht nach bestimmten Plänen, nichts mit vorbedachtem Zweck; alles geschieht durch blinden Zufall. Unsere Dogmatiker verwerfen den Begriff des Zufalls auf Grund der Schriftlehre von der Providenz ganz entschieden, sowohl überhaupt, als namentlich auch in bezug auf das Lebensende; cf. Gerhard[37]. Er meint, daß die Epikureer durch die Annahme des Zufalls gegen die Providenz *in defectu* irrten, wogegen die Stoiker durch ihren Fatalismus *in excessu* irrten.

Die Schrift lehrt keinen Zufall. Luther übersetzt zwar Luk. 10, 31: „Es begab sich aber ohngefähr, daß ein Priester dieselbige Straße hinabzog;" und Phil. 1, 18: „Es geschehe Zufalles oder rechter Weise." Er verwirft aber entschieden, daß etwas zufällig geschehe; es dünke uns nur so. Es geschieht alles in Zeit, Statt, Weise, Mass, wie Gott versehen hat.[38] Was die genannten Schriftstellen betrifft, so steht Luk. 10, 31: κατὰ συγκυρίαν (es traf dort zusammen), wodurch über die Verursachung des Zusammentreffens nichts ausgesagt ist. In Phil. 1, 18 steht προφάσει im Gegensatz zu ἀληθείᾳ wo überhaupt also der Zufall gar nicht in Betracht kommt.

Der Schrift und der alten Dogmatik gegenüber ist es eine befremdliche Bemerkung, die von Philippi[39] gemacht wird in bezug auf den Zufall: „Wird übrigens der Zufall nur nicht in Gegensatz zur göttlichen Vorsehung gestellt, so ist es überspannter Rigorismus und Purismus, den Begriff und Ausdruck gänzlich aus der menschlichen Vorstellung und Sprache tilgen zu wollen. Mit Recht ist bemerkt worden, daß wenn auch nicht hinsichtlich der göttlichen *providentia,* doch hinsichtlich der menschlichen *ignorantia* von einem Zufalle die Rede sein könne. Wir nennen Zufall jedes bedeutungsvolle Zusammentreffen, welches nicht auf notwendigem Kausalzusammenhange ruht. An sich ist es allerdings von Gott geordnet. Aber je nach dem verschiedenen Standpunkte der Betrachtung mag

---

[37] *Loci, tom. XVII, loc. XXVII, cap. VII, § LX. LXI, p. 58.*

[38] *De servo arbitrio,* Leipz. Ausg., B. XIX, S. 14.

[39] Glaubenslehre, B. 2, S. 280.

es als Zufall, oder als Fügung göttlicher Vorsehung bezeichnet werden. Und zwar werden wir den einen oder den andern Ausdruck gebrauchen je nach der geringeren oder größeren Wichtigkeit des durch ein nicht naturnotwendiges Zusammentreffen erzielten Resultates. Jede nicht vorherzusehende Begegnung eines Bekannten göttliche Fügung zu nennen, wäre ein Zeichen eines überfrommen Gemütes." Man kann nur das eine antworten, daß ein Christ den Standpunkt der beständigen Providenz Gottes einnimmt.

Es ist über Zufall viel verhandelt worden. Der Rationalismus, so sehr er ja die deistische Grundstellung hat und sich gegen Wunder wie übernatürliche Offenbarung stellt, hat doch zu viel Respekt vor der Vernünftigkeit und der dadurch gesetzten Zweckmäßigkeit, als daß er nicht bei der Annahme der Weisheit Gottes die Annahme des Zufalls prinzipiell abgewiesen hätte. Indem Wegscheider[40] die Beweise für die *gubernatio* bringt, führt er auch den historischen Beweis an, daß die Geschichte der Menschheit so oft den teleologischen Zusammenhang der Dinge zeige, und verweist dabei auf ein Buch von S. Ch. Wagner, „Spuren der Gottheit im anscheinenden Zufalle. Wohltätige Nahrung für Zweifler und Denker," 2. Aufl., 1818. Und dann sagt er in demselben Paragraphen: *Quum omnium rerum in mundo obviarum mutationes sicut existentiam ipsarum a Deo recte repetamus,......Fatalismi, Mechanismi, Occasionalismi,......cum vera doctrina conciliari nequeunt* (also auch nicht der Zufall). So erklärt auch Bretschneider[41] die Setzung des Zufalls als heidnisch. Je mehr die Rückkehr zur Schriftlehre die Dogmatik beherrscht, je entschiedener wird die Abweisung des Begriffs des Zufalls; so schon bei Reinhard[42] und dann noch mehr bei Hahn.[43] Ganz recht sagt Hahn, daß der Kasualismus die natürliche Konsequenz alles religiösen Unglaubens und Indifferentismus sei. Gewiß ist, daß je mehr der Atheismus und Indifferentismus herrschend geworden sind, desto mehr redet man wieder, wie im alten Heidentum, vom Zufall.

[40] *Instit., pars II, cap V, § 110, p. 352.*
[41] Dogmatik, B. 1, § 97, S. 707.
[42] Dogmatik, § 61, S. 227.
[43] Lehrb. d. christl. Glaubens, T. 1, § 73, S. 404.

Allein auch solche, die nicht atheistische oder materialistisch-monistische Bahnen verfolgten, haben in mehr oder minder abgeschwächtem Sinne den Zufall statuiert. Prof. Karl Ernst von Bär erklärt sich in seinen „Studien" (1873) für den Zufall und definiert ihn „als Ereignis, das mit einem anderen Geschehen zusammentrifft, mit dem es nicht in ursächlichem Zusammenhang steht," oder „als Zusammenfallen von zwei Vorgängen, die nicht denselben Kausalnexus haben." So in dem bekannten Beispiel vom Dachziegel. Sein Fallen ist nicht Zufall; aber daß er einen Vorübergehenden trifft, ohne absichtlich auf ihn geworfen zu sein, das ist Zufall. So erklärt sich auch Prof. Wigand (bedeutender Botaniker). Auch Rümelin (Kanzler der Universität Tübingen) sagt in einer akademischen Rede: Es gebe einen relativen oder subjektiven Begriff vom Zufall, nach welchem man alles Unbeabsichtigte, Unerwartete und Befremdende als Zufall bezeichne. Aber der wahre Begriff sei das Zusammentreffen zweier Vorgänge oder Kausalreihen, die aus bestimmten Ursachen resultieren, welches wohl möglich, aber nicht notwendig war, sondern anders geschehen konnte und in seinem Geschehen nicht aus bestimmten Ursachen resultiere. Rümelin fühlt selbst die Schwäche dieser Ansicht gegenüber dem philosophischen Axiom, daß alles seine Ursache habe und vom Kausalitätsbegriff aus der Zufall nicht statuiert werden könne. Und da er eine Wirkung, ein Resultat, ohne Ursache nicht annehmen kann, so durchhaut er eben den gordischen Knoten und dekretiert, daß der Zufall selbst die Ursache des Zusammentreffens, also des Zufalls, sei. Es gebe nur zwei Gebiete, wo der Zufall ausgeschlossen sei, nämlich bei unsern bewußten Handlungen und den feststehenden Naturgesetzen und typischen Grundformen. In bezug auf die Verwerfung des Zufalls durch das Christentum sagt er, daß es für das Christentum gleichgültig sei, ob alles Geschehen auf Gottes Tun zurückzuführen sei oder nicht; daß auch das Christentum selbst seine Abneigung, alles auf Gott zurückzuführen, damit dokumentiere, daß es neben Gott den Teufel setze. Nur das falsche, pantheistische Christentum stehe anders. Fried. A. Lange erklärt in seiner „Geschichte des Materialismus und

Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart," daß die Wahrscheinlichkeit, es geschehe etwas nicht notwendig, sondern zufällig, gleich Null sei. Auch Dennert[44] verwirft den Zufall, sofern er der Gegensatz von Gesetzmäßigkeit in der Natur sein soll, aber im Gegensatz von Ziel und Absicht könne man von Zufall reden. Dorner[45] verwirft den absoluten Zufall, läßt aber einen relativen Zufall zu. Wir müssen auch dies als Inkonsequenz verwerfen und reden nicht von Zufall, sondern von Zulassung *(permissio)* Gottes.

b. Determinismus. Der Determinismus ist zu allen Zeiten vorhanden gewesen und in verschiedener Gestalt aufgetreten, nämlich als heidnischer Fatalismus, kalvinistischer Determinismus, monistischer Determinismus.

1. Der heidnische Fatalismus ist verschieden nach Fassung des Fatums. Entweder stellt er es über die Götter selbst, oder läßt die Götter *a priori* eine Ordnung bestimmen, die absolut regiert (Stoiker).

2. Der kalvinistische Determinismus hebt die kreatürliche Freiheit auf. Die notwendige Verteidigung der menschlichen Freiheit ist vielfach in falscher Weise geleistet worden. Die Unterscheidung von absoluter und relativer, oder objektiver und subjektiver Freiheit, löst nichts. Hahn[46] löst die Schwierigkeit dadurch, daß der Weltplan auf Gottes *praescientia* beruhe und diese sei nicht ein Vorherbestimmen. Dorner sagt einfach, Gott habe bei Feststellung des Weltplans eben den vorhergesehenen Freiheitsgebrauch *in concreto* in Anschlag gebracht. Dennert stellt in einem Bilde den Gedanken dar, daß Gott bei voller Freiheit des Individuums doch die ganze Menschheit nach seinem Plane leite. Wie unsere Dogmatiker die Frage in den vier Akten der *gubernatio* lösen, ist schon dargestellt.

3. Der monistische Determinismus, Mechanismus und Materialismus einerseits, Pantheismus anderseits, sind schon früher betrachtet worden. Der Pantheismus kennt selbstverständlich keine Weltregierung im wahren Sinne des Wortes, denn die Welt ist nichts außer Gott, sondern eine

---

[44] Naturgesetz, Zufall, Vorsehung, S. 26-35.
[45] Glaubenslehre, B. 1, § 37, 3, S. 493.
[46] Lehrb. d. christl. Glaubens, T. 1, § 43, S. 259.

Entwicklung Gottes selbst. Gott kommt ja selbst in dem individuellen Bewußtsein zum Selbstbewußtsein; daher konnte er auch nicht von Ewigkeit her einen Plan zur Weltregierung entwerfen. Der Mechanismus und Materialismus kennen nur Naturgesetze, darnach der Weltlauf abrollt. So bleibt für einen alles regierenden Gott kein Raum, jedenfalls kein Bedürfnis. Aber wie der Materialismus das Leben der Natur nicht erklären kann, so auch nicht das Gesetz der Natur, welches er doch statuiert. Das Gesetz kann sich doch nicht aus den Dingen entwickeln, sondern für die Dinge müssen von vornherein Gesetze sein, nach denen sie sich entwickeln, ja entwickeln sollen. Denn, fehlt, das Sollen, so fehlt das Setzen. Gesetze, wenn sie da sind, und sie sind da, fordern einen Gesetzgeber mit seinem Intellekt und Willen. Naturgesetze sind Ausdruck des Willens Gottes, sagt gut Dennert.

Der Mechanismus und Materialismus steht selbstverständlich auf der Seite derer, die Weissagung und Wunder verwerfen. Gegen die Weissagung sind eine Menge Einwürfe gemacht worden, welche im *Hutterus redivivus*[47] aufgezählt werden. Zum guten Teil sind sie, weil im Geiste des alten Rationalismus gefaßt, unserer Zeit fremd und veraltet. In unseren Tagen hat nur noch der Einwurf Bedeutung, daß Weissagung Fatalismus voraussetzt und mit der individuellen Freiheit kollidiert. Auch die Einwürfe gegen das Wunder, wie sie *Hutterus redivivus*[48] aufzählt, sind teilweise veraltet, namentlich die, welche damit operieren, was Gottes würdig und nicht würdig sei. Die Leugnung der Wunder eröffneten der Pantheist Spinoza und der Deist David Hume. Während unter den Theologen die Wolffianer noch die Wunder stehen lassen, beginnen die Aufklärer, wie Paulus, sie natürlich zu erklären, während die Rationalisten sie verwerfen. So stehen viele Theologen bis in die neuste Zeit: Schleiermacher, De Wette, Schweitzer, Lipsius, Weiß, Harnack u. and. Vielfach ziehen sich die Theologen durch Zweideutigkeit aus dem Handel; teils, indem sie erklären, daß das ganze Weltall ein großes Wunder

---

[47] § 69, Anm. 11, S. 168.
[48] A. a. O., S. 169.

sei und zugleich die eigentlichen Wunder als Mirakel verdächtigen, teils, indem sie den Wunderbegriff abschwächen. Weiß erklärt die Wunder durch eine körperliche Heilgabe; das Wunder in Kana dahin, daß in menschlicher, nicht vorhergesehener Weise, sich die Abhilfe bot und man nachher den natürlichen Vorgang vergaß. Was sich so (auch Paulus macht es so) nicht erklären läßt, das verwirft Weiß, z. B. die Totenerweckung. Hauptsächlich verwirft man das Wunder, weil es eine Durchbrechung der Naturgesetze sei. Da meint Dennert, daß man ja nicht eine Durchbrechung der Naturgesetze anzunehmen brauche, sondern nur eine Anwendung besonderer Naturkräfte oder eine besondere Lenkung derselben. Daß diese Erklärung des Wunders, eben weil es eine Erklärung ist, nicht genügt, liegt auf der Hand. Besser ist, wenn Dennert sagt: Der Geber der Naturgesetze ist auch Herr derselben.

6. Abschnitt.

Lehre von den Engeln.

(*De angelis.*)

---

§ 24.

Von den Engeln im allgemeinen.

(*De angelis in genere.*)

LEHRSATZ I.

Die Existenz der Engel ist der Vernunft wahrscheinlich, aber gewiss ist sie nur durch die Schrift.

Anmerkung:—Von den Engeln handeln unsere orthodoxen Dogmatiker, wie auch spätere Dogmatiker, an ganz verschiedenen Stellen, was für die Schwierigkeit der Einreihung der Lehre von den Engeln in die Dogmatik spricht. Luther gibt hier nicht Handreichung, obschon er von den Engeln reichlich handelt; die Bekenntnisse auch nicht. Das Nicäische Symbolum nennt Gott nur den Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Die lutherischen Symbole handeln nur gelegentlich davon, so *Art. Smal., art. II,* S. 305, 26 (Verbot der Anbetung); *Apol. Conf. Aug.,art. XXI,* S. 224, 8-10; Groß. Kat., 4. u. 5. Bitte (von den bösen Engeln). So behandeln manche Dogmatiker die Engellehre im Zusammenhang mit der Schöpfung, und zwar Chemnitz[1] sie in die Schöpfungslehre selbst verflechtend; Gerhard[2] den Übergang von Gottes Wesen zur Offenbarung in der Schöpfung, und zunächst der unsichtbaren, also zu den Engeln machend; Quenstedt[3] in Kapitel X von der Schöpfung und Kapitel XI ohne alle Verbindung von den Engeln han-

[1] *Loci, pars I, de creatione, cap. V, p. 114.*
[2] *Loci, tom. IV, loc. VI.*
[3] *Theol. did. pol., pars I, cap. X. XI.*

delnd. Ähnlich unter den Neueren auch Hahn,[4] Philippi[5] und Kahnis.[6] Calov dagegen[7] schließt die Engellehre an die Lehre von der Providenz an, da diese sich auch auf die Engel erstrecke und dann auch ohne Unterbrechung vom Subjekt der Theologie, dem Menschen, gehandelt werden könne.

Die Existenz der Engel ist nach der Vernunft schon wahrscheinlich, sofern überall in der Natur eine Stufenordnung bemerkbar ist und so die Existenz der Engel, als über die Menschheit erhabener Wesen, annehmbar ist. Gewißheit aber gibt nur die göttliche Offenbarung in der Schrift in Aussagen über dieselben (Ps. 104, 4; Heb. 1, 14 u. viel. and. St.), wie in Erscheinungen derselben (1. Mose 18, 2; 19, 1; Neh. 9, 6; Kol. 1, 16 u. viel. and. St.). So ist allgemein die Stellung der Dogmatiker; vgl. Quenstedt,[8] Calov:[9] *Angelos dari rationibus probari quidem quadantenus potest, at e Scripturae testimoniis id plus, quam apodictice constat.* Die Engellehre ist also ein geoffenbarter Glaubensartikel und hat somit der Würde nach, wenn auch nicht der Wirkung zum Heile nach, dieselbe Geltung wie jeder andere Glaubensartikel. Daß der Glaube an die Engel aber doch mancherlei heilsame Wirkungen habe, führen Gerhard, Calov,[10] Quenstedt u. and. aus.

Was die Namen der Engel anlangt, so ist Hauptname: מַלְאָךְ, מַלְאָכִים=Bote, öfter im Singular als im Plural. (Plural in 1. Mose 19, 1; 28, 12; 32, 1; 2. Chron. 36; 16; Ps. 91, 11; 103, 20; 148, 2; Hiob 4, 18.) Das Wort wird von menschlichen Boten gebraucht, z. B. vom Priester (Mal. 2, 7), vom Propheten (Jes. 6, 8), von Johannes d. Täufer (Mal. 3, 1; Mark. 1, 2), von den Vorstehern der Gemeinden (Off. 2 u. 3). Über den besonderen Gebrauch von מַלְאַךְ יְהוָה, Engel Gottes, ist schon früher (§ 21) gehandelt. Der Name מַלְאָךְ sagt seiner Ableitung nach zwar nichts über die Natur der

[4] Lehrb. d. christl. Glaubens, T. I, Von der Schöpfung gottverwandter Wesen, § 63 der Menschen, § 64 der Engel.
[5] Glaubenslehre, B. 2, S. 287 ff.
[6] Dogmatik, B. 3, § 9, 4. S. 253.
[7] *Systema, tom. IV, Ingressus et art. I, p. 1 sq.*
[8] *L. c., thes. III, nota I, p. 443.*
[9] *L. c., p. 15.*
[10] *L. c., p. 32.*

Engel aus, wohl aber über ihr Amt. Augustin: *Quaeris naturae (sc. angelorum) nomen, spiritus est; quaeris officium, angelus est.* Daher ist bei den Dogmatikern die beständige These: *Nomen angeli non naturae est, sed officii.*[11]

Mehr sagt über die Natur der Engel der Name בְּנֵי אֱלֹהִים, Söhne Gottes, aus (Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7; Ps. 29, 1; 89, 7), nämlich die Erhabenheit über die Menschen; doch ist dies nicht besonders aus der Stelle, 1. Mose 6, 2. 4, und dem Gegensatz gegen die Töchter des Menschen. בְּנוֹת הָאָדָם zu schließen, denn die Auslegung des בְּנֵי הָאֱלֹהִים von den Engeln (so namentlich rationalistische Ausleger wie Tuch, Hupfeld, Knobel und gnostisierende wie Drechsler, Delitzsch, aber auch Rohnert[12] aus hermeneutischen Gründen) ist jedenfalls wegen V. 3 weniger annehmbar als die von Augustin, Luther, Hengstenberg, Keil, Philippi,[13] Kahnis, Öhler, wonach darunter Sethiten verstanden werden im Gegensatz zu Kainitinnen.

Ein weiterer Name, der freilich nur für die Zeit vor dem Fall allgemein, nach dem Fall nur für die guten Engel gültig, ist der Ps. 89, 6. 8; Hiob 5, 1; 15, 15 u. einigen and. St. vorkommende קְדשִׁים Heilige, der indes nur nach der modernen Fassung gerade die Zugehörigkeit zu Gott ausdrückt.

---

[11] Quenstedt, *Theol. did. pol., pars I, cap. XI, thes. I, p. 442.*
[12] Dogmatik, S. 182.
[13] Glaubenslehre, B. 3, S. 176 ff., Anm.

LEHRSATZ II.

Die Engel sind geschaffene, also endliche Wesen; geistige, also persönliche und körperlose, d. h. auch ohne Körper vollständige Persönlichkeit besitzende Wesen.

Anmerkung:—Daß die Engel Geschöpfe Gottes sind, sagt die Schrift direkt aus (Ps. 103, 21. 22; 104, 4; Kol. 1, 16), aber über den Akt der Schöpfung sagt sie nichts. Daher wurde die Frage nach der Zeit ihrer Schöpfung viel ventiliert. Chemnitz[1] bekennt, es nicht zu

---

[1] *Loci, l. c., p. 114. 122.*

wissen, setzt aber folgende richtige Grenzen: 1. Die Engel sind nicht aus Gott, also nicht absolut wie Gott, noch Gott wesensgleich wie der Sohn. 2. Sie sind nicht von Ewigkeit, was der Geschöpflichkeit widerspricht (Joh. 1, 1 - 3). Ähnlich gibt Quenstedt[2] die allgemeine Bestimmung, daß die Engel innerhalb des Hexaemeron geschaffen, vgl. Ps. 90, 2. Wenn man innerhalb dieser Grenze bleibt, so bleibt Raum für mancherlei Bestimmungen über den Zeitpunkt,[3] deren keine als absolut gültig gelten kann.

Die Engel sind geistige und also auch persönliche Wesen. Als Geister (πνεύματα) bezeichnet sie ausdrücklich Heb. 1, 14. Die Persönlichkeit, die schon hierin liegt, wird bestätigt durch die Bezeichnung der Engel als Wächter (Dan. 4, 10), Herrschaften (Kol. 1, 16), Söhne Gottes (Hiob 2, 1), Männer Gottes (Richt. 13, 6), ferner durch Beilegung persönlichen Wesens als Wissen, Macht, Sehnsucht, Dienste (Matth. 28, 5; Luk. 22, 43; 1. Pet. 1, 12; 2. Thes. 1, 7). Als Geister in umfassender Beziehung sind sie körperlos im vollsten Sinne, mit Ausschluß auch der feinsten Körperlichkeit, wie es die Schrift bezeugt, nicht nur durch die Bezeichnung als Geister (Heb. 1, 14), sondern auch, indem sie ausdrücklich den Geistern Körperlichkeit abspricht (Luk. 24, 39) und für die Geister der Entschlafenen denselben Ausdruck πνεύματα als für die Engel braucht (Heb. 12, 23). Allerdings kann Gott die Engel eine Körperlichkeit annehmen lassen (1. Mos. 32, 24 ff.; Jes. 6, 2; Luk. 24, 4; Matth. 28, 3; Mark. 16, 5); aber die Wesenheit der Engel ist ohne Körper vollkommen *(naturae completae, spiritus completi)*, des Menschen Wesenheit, zu der der Körper als Teil gehört, aber nicht *(natura incompleta, spiritus incompletus)*.

Außer diesem Grundwesen *(spiritualitas)* legt die Schrift ihnen noch folgende Eigenschaften bei:

A. Metaphysische Eigenschaften.

1. *Immutabilitas,* nicht absolut *(simplex)* wie Gott, aber relativ, d. h. im Vergleich zu anderen Kreaturen, sind sie *stabiles.*[4] Es findet Entstehen, Werden, Wachsen, Vergehen

---

[2] *Theol. did. pol., pars I, cap. XI, qu. I. thes., p. 450.*

[3] Augustin, auch Calov, *Systema, tom. IV, p. 20,* nehmen den ersten Tag an; andere den zweiten oder fünften Tag; noch andere, wie Baier, Philippi, den 4ten Tag nach Hiob 38, 7.

[4] Quenstedt, *l. c., thes. X, p. 445.*

bei ihnen nicht statt. So negiert die Schrift ausdrücklich die Fortpflanzung der Engel durch Zeugung (Matth. 22, 30; Luk. 20, 35. 36). Ihre Zahl bleibt dieselbe der Größe nach, deren Umfang zwar groß ist, wie der Ausdruck Zebaoth und viel Tausend Engel (5. Mos. 33, 2; Ps. 103, 21; 68, 18; 148, 2; Matth. 26, 53; Heb. 12, 22) anzeigt, aber sie ist nicht genau bestimmbar; vgl. Quenstedt[5] und Calov.[6]

2. *Immortalitas* (Luk. 20, 36), d. h. nicht, daß sie absolut nicht vernichtet werden könnten, sondern, daß in ihrem Wesen nichts den Tod Verursachendes liegt; auch *duratio aeviterna* genannt, sofern *aevum* ein Mittelbegriff zwischen Zeit und Ewigkeit ist; vgl. Quenstedt.[7]

3. *Indivisibilitas et invisibilitas,* beide in der *spiritualitas* notwendig begründet.

4. *Illocalitas,* sie nehmen als *creati spiritus* keinen Raum ein wie die Körper. Sie sind irgendwo, und zwar nach ihrem Willen, ganz *(in ubi definitivo),* nicht überall, wie Gott es ist *in ubi repletivo.*—Dies sind die vier sogenannten *attributa (propria) negativa,* denen als *attributa affirmativa* die folgenden gegenüberstehen.

5. *Duratio aeviterna,* die schon oben (2.) angeführt.

6. *Agilitas,* schnelle Bewegung, weil sie nicht körperlich sind, aber doch Bewegung. Zwar ist diese nicht lokale, aber auch nicht plötzliches Sein anderswo nur nach dem Willen (Matth. 4, 5. 8; Apg. 8, 39; 1. Pet. 5, 8), vgl. Calov.[8] Anders steht Quenstedt,[9] nach welchem die Engel plötzlich *(in instanti)* vermöge des Willens ohne Zeitunterschied *(sine mora)* den Ort wechseln. Er erwähnt die Ansicht, die Calov vertritt, nennt aber merkwürdigerweise die reformierten Theologen Spanheim († 1649) und Maresius († 1675) als Vertreter der Ansicht, aber nicht Calov.

7. *Potentia,* Macht. Diese ist groß. Dies ergibt sich schon aus der Benennung Helden (Ps. 103, 20), Gewapp-

---

5 *L. c., thes. XIII, nota, p. 446.*
6 *Systema, tom. IV, p. 30.*
7 *L. c., thes. X, nota, p. 445.*
8 *Systema, l. c., p. 29.*
9 *L. c., thes. XI, nota II, p. 446.*

nete (Matth. 12, 28. 29; 1. Pet. 5, 8; Eph. 6, 10 vgl. 11-13). Doch bleibt die Macht begrenzt durch Gottes Willen, so daß sie nicht Wunder usw. nach ihrem Willen tun, nicht Tote erwecken (1. Sam. 28, 14), oder ähnliche, nur Gott mögliche Dinge ausrichten können.

B. Moralische Eigenschaften.

1. *Scientia,* Wissen. Daß sie solches haben, liegt schon in der Persönlichkeit und ist überdies ausdrücklich bezeugt (2. Sam. 14, 20; Mark 13, 32; 1. Pet. 1, 12). Ihr Wissen überragt das menschliche Wissen (2. Sam. 14, 20). Es handelt sich hier aber um die Art des Wissens und Erkennens. Dies kann nicht unendlich sein, wie es Gottes Wissen ist (Mark. 13, 32), nicht *una intellectione, una apprehensione,* sondern *distincte et discursive.* Auch von ihnen gilt das Erkennen, nicht das Begreifen Gottes, wie sie auch die Gedanken der Menschen sowie Gottes nicht *a priori* erkennen, sondern *a posteriori,* d. h. durch Zeichen, Affekte und Effekte, oder durch Gottes Offenbarung; vgl. Quenstedt[10] und Calov,[11] welcher auch die Erkenntnis der zukünftigen Ereignisse bei den Engeln von göttlicher Mitteilung abhängen läßt. Übrigens erkennen auch alle Dogmatiker an, daß, wie Gerhard[12] sagt, sich etwas ganz Genaues über die Art des Erkennens der Engel nicht sagen läßt.

2. *Voluntas,* oder die *facultas objecta cognita appetendi,* kommt schon als persönlichen Wesen, wie auch nach klaren Schriftstellen (Hiob 1, 6 ff.; Mark. 13, 32; 1. Pet. 1, 12), den Engeln zu. Näher bestimmt es Calov,[13] daß die Engel etliches *naturaliter et necessario* wollen, so ihr eigenes Sein, anders nur *necessario,* d. h. sofern der Wille doch überhaupt tätig sein will. In der Erkenntnis und dem Willen vereinigt liegt der freie Wille, die *facultas voluntatis libere eligendi et repudiandi illud, quod intellectus eligendum vel repudiandum dictitat.*[14]

3. *Sanctitas.* Ihr anerschaffener Habitus ist der, daß ihr freier Wille im Guten gebunden ist, wie dies sowohl aus 1. Mose 1, 31 wie aus Joh. 8, 44; Jud. 6; 2. Pet. 2, 4 vgl. Matth. 25,

---

[10] *L. c., thes. VII, nota I-II, p. 444.*
[11] *Systema, l. c., p. 27.*
[12] *Loci, tom. IV, loc. VI, § XLVII, p. 22.*
[13] *Systema, l. c., p. 26.*
[14] Quenstedt, *l. c., thes., VIII, p. 445.*

31 folgt. Aber gewiß liegt in der Wirklichkeit des freien Willens die *facultas remota* des von Gott abweichenden Willens. Ihr freier Wille war *indifferens ad bonum et malum;* aber doch war, wie gesagt, nur *potentia remotissima* des Falles in ihnen. sofern nur die Unverlierbarkeit ihrer anerschaffenen Heiligkeit und die Unmöglichkeit des Falles abgelehnt werden muß. Übrigens handeln die Dogmatiker von der Heiligkeit der Engel eingehend erst bei den guten Engeln; vgl. **Quenstedt.**[15]

---

15 *L. c., thes. XV, XVI, XXIII, p. 447. sq.*

---

§ 25.

Von den guten und bösen Engeln.

(*De angelis bonis et malis.*)

LEHRSATZ I.

In der anerschaffenen Freiheit der Engel lag die Möglichkeit des Abfalls von Gott und des Falles in Sünde, dessen Wirklichkeit in der Schrift als Geschehnis und durch die Existenz von guten und bösen Engeln bezeugt ist.

Anmerkung:—Ursprünglich, dem *status originalis* nach, der, weil aus Gottes Gnade stammend, auch *status gratiae* heißt, waren alle Engel gleich gut und heilig geschaffen. Mit diesem Stande waren die Engel auf einen Weg zu einem andern Stande gestellt, sofern sie bei dem Verharren in der anerschaffenen Gerechtigkeit und Heiligkeit zu einem Stande der Herrlichkeit *(status gloriae)*, und zwar unaufhörlicher, gelangen sollten. So Hollaz[1] und Quenstedt.[2] Dies lehrt die Schrift dadurch deutlich, daß sie auf den *status originalis* erst eine κρίσις und darnach erst für einen Teil der Engel einen Stand des beständigen Beharrens im Guten *(status confirmationis in bono)* und zugleich ewigen Verbleibens im Leben und in Herrlichkeit (Luk. 20, 36; Matth. 22, 30; vgl.

---

1 *Examen, pars I, cap. IV, qu. 10, p. 418.*
2 *L. c., thes. XVI, XVII, p. 447.*

18, 10; 6, 10; Gal. 1, 8; 1. Tim. 5, 21) folgen läßt, für einen andern Teil aber, nämlich den im *status originalis* nicht verharrenden, einen Stand der Unseligkeit *(status miseriae)*.

Daß, wie schon bemerkt, die im freien Willen der Engel liegende Möglichkeit des Abfalls von Gott, und damit des Falles in Sünde, eine sehr entfernte war, soll sagen, daß in dem freien Willen etwas Positives nicht lag (und auch jetzt an sich nicht liegt), woraus der Fall eines Teils der Engel erklärlich ist. Daß der Fall wirklich geschehen, sagen 2. Pet. 2, 4; Jud. 6. So kennt nun die Schrift seit dem Falle gute, himmlische Engel (Matth. 18, 10; 6, 10; Gal. 1, 8; 2. Thess. 1, 7), wie auch böse, höllische, teuflische (Matth. 25, 41; Off. 12, 7. 9, vgl. 2. Kor. 11, 14)

LEHRSATZ II.

Die guten Engel heissen gute wegen ihres Beharrens im Gehorsam gegen Gott und der darauf folgenden Befestigung im Guten (confirmatio in bono).

Anmerkung: — Wegen der anerschaffenen Vortrefflichkeit *(bonitas physica et metaphysica)* können diese Engel nicht gute heißen, weil diese Vortrefflichkeiten auch den bösen Engeln anerschaffen waren. Der wesentliche Grund *(ratio formalis)* der Benennung ist die Beharrung im Guten und die Befestigung im Guten (vgl. Quenstedt[1]), was Calov[2] so ausdrückt, daß die Unterscheidung in gute und böse Engel nicht die eines Genus in Spezies, sondern eine akzidentale vom Akte hergenommen sei. Während zuvor von den Engeln galt: *Potuerunt non peccare,* gilt nun von den guten Engeln durch die Befestigung im Guten dies: *Non possunt peccare.* Die Beweisstellen für die Befestigung im Guten sind schon im Lehrsatz I gegeben. Sind die bösen Engel, die nicht beharrten, ewig im Bösen und im Verderben gebunden (Jud. 6; 2. Pet. 2, 4), so ist dies zugleich Aussage nach der andern Seite über die beharrenden Engel. Positiv sagt es auch Matth. 18, 10, wo das Schauen Gottes als perma-

---

[1] *L. c., thes. XVIII, p. 447.*
[2] *Systema, l. c., p. 37.*

nentes Gut der guten Engel erscheint, wie ferner Luk. 20, 36; Matth. 22, 30 in bezug auf sie ein Fallen in Sünde und Gal. 1, 8 ein Fallen in falsche Lehre für ein ἀδύνατον erklärt wird.

Die Befestigung im Guten kann als Belohnung des Gehorsams bezeichnet werden, aber doch nicht als Verdienst im vollen Sinne, welches überall die Schrift ausschließt, sondern nur als eine auf Gnade beruhende, denn der Gehorsam würde wohl Anerkennung und Lob, aber doch nicht sofort eine Befestigung, die allen Fall ausschließt, als angemessene Belohnung erscheinen lassen.

An Matth 18, 10 schloß sich eine theologische Frage an, ob die Befestigung im Guten und das Schauen Gottes die Folge der Versetzung der guten Engel in den Stand der Herrlichkeit sei (Baier), oder ob beides gleichzeitig sei (so Quenstedt, Hollaz u. and.), was vorzuziehen ist.

Guten Grund hat es ferner, daß mit dem Stand der Herrlichkeit die anerschaffenen Vortrefflichkeiten des Erkennens und Willens der guten Engel noch gesteigert sind (so Quenstedt[3]), nur daß damit nicht die Freiheit und die Besitzung des freien Willens aufhört, sofern die Befestigung im Guten nicht einen Zwang zum Guten einschließt und die *libertas exercitii (velle et non velle)* und zumal nicht etwa völlig die *libertas specificationis vel contrarietatis* (gut - böse) ausschließt.

Die Frage, ob es Rangunterschiede und Ordnungen, also eine Gliederung der guten Engel gebe, bejaht die Schrift im allgemeinen (Jos. 5, 13. 14, „Fürst über das Heer des Herrn;" Dan. 10, 13, „Michael, der vornehmsten Fürsten einer;" 1. Thess. 4, 16, Erzengel; Jud. 9, Michael; Dan. 8, 16, Luk. 1, 19 ff., Gabriel; Kol. 1, 16, Thronen, Herrschaften, vgl. 1. Pet. 3, 22; Seraphim nur Jes. 6, 2. 6; Cherubim Ps. 80, 2; Jes. 37, 16; Heb. 9, 5 u. and. St.); aber es gilt im speziellen auch heute: *Quinam inferiores, qui vero superiores sint, et quis ordo, quae ratio istius ordinis sit, in hac caligine nos ignorare, fateri oportet.*[4] Nur Chemnitz[5] macht eine dreifache Ordnung: I.

---

[3] *L. c., thes. XXI, p. 448.*

[4] Calov, *Systema, l. c., p. 31.*

[5] *Loci, loc. IV, cap. VII, p. 123.*

Seraphim, Cherubim, Thronen; II. Herrschaften, Obrigkeiten, Kräfte; III. Fürstentümer, Erzengel, Engel.

Über die Cherubim und zumal über die Seraphim ist viel verhandelt. Daß dies Gattungsnamen sind, das ist klar; aber die Bedeutung ist fraglich.

Cherubim soll nach veralteter, fragwürdiger, auf Ps. 104, 3 gegründeter Ableitung durch Umsetzung von רְכוּב (Wagen) entstanden sein, da zumal so oft die Cherubim als die Gott tragenden erscheinen (1. Sam. 4, 4; Ps. 80, 2; Hes. 1, 10); nach andern unter Vergleichung des כָּרַב mit כְּרוּב soll Cherub = *nobilis* sein; wieder, nach anderen, unter Vergleichung mit קָרַב = nahe sein, ist Cherub = der Gott Nahe; noch nach andern soll es von כָּרַב = der Starke, abgeleitet sein. Sicher sind die Cherubim wirkliche, nicht allegorische Gestalten; aber indem sie als Inhaber großer Fülle kreatürlicher Vollkommenheiten erscheinen, so symbolisieren sie, als die Gott tragenden, die über alle Kreatur erhabene Majestät Gottes,[6] erscheinen als Repräsentanten und gleichsam ausführende Diener seines allmächtigen Willens, daher auch die Stellung des Cherubims vor das verlorene Paradies (1. Mose 3, 24).

Ganz ungewiß bis heute[7] ist die Bedeutung von Seraphim sowohl nach Namen (von שָׂרַף abgeleitet, was bedenklich, da dasselbe nicht intrans. = brennen, glühen, sondern trans. = verbrennen. Diese Ableitung ist nur darum annehmbar, weil der Engel Jes. 6, 6 mit glühender Kohle die Lippen des Propheten reinigt. Von anderen wird es von einer arabischen Wurzel = *nobilis* abgeleitet.), wie nach Wesen, Dienst usw. im besonderen.

Im allgemeinen aber lehrt die Schrift uns reichlich über Amt und Dienst der guten Engel. Dieser ist kurz zusammengefaßt nach Ps. 103, 20 die Anbetung Gottes (vgl. Jes. 6, 3; Ps. 148,) und die Ausführung seiner Befehle (Dan. 7, 10; Ps. 91, 11; Matth. 4, 6) als dienende Geister (Heb. 1, 14), die sowohl die Offenbarung Gottes im A. und N. Testamente

---

[6] Cremer in Real-Ency., 3. Ausg. B. V, S. 370.

[7] Cremer, a. a. O., S. 369.

begleiten (die Gesetzgebung, Zug durch die Wüste, Geburt Christi, Kampf in Gethsemane, Auferstehung usw.), wie auch das Leben der Kirche im ganzen wie im einzelnen, sowohl in Behütung der Gläubigen und Erwählten (Ps. 91, 11; Heb. 1, 14), wie auch in Bestrafung der Feinde derselben (2. Kön. 19, 35; 1. Mose 19, 13). Die vielen Aussagen der Schrift über die Dienste der Engel lassen sich sehr wohl gruppieren nach den drei Ständen in der Kirche; daß die Engel die Familie *(status oeconomicus s. domesticus)* in ihrem Gut (Hiob 1, 10; Ps. 34, 8), in ihren Gliedern (Matth. 18, 10) behüten; dem Staat und der Obrigkeit *(status politicus)* dienen durch Beistand für die Obrigkeit (Dan. 6, 22) und Beschützung gegen Gefahr (2. Kön. 19, 35; Jes. 37, 36); die Kirche *(status ecclesiasticus)* begleiten in den Hauptepochen (5. Mose 33, 2; Gal. 3, 19; Luk. 2, 9 - 14; Matth. 25, 31), in den Gottesdiensten (1. Kor. 11, 10; 1. Tim. 5, 21), wie auch die einzelnen Glieder (Matth. 18, 10; Apg. 10, 30; 5, 18. 19) bis zu deren Abscheiden (Luk. 16, 22). Ob jeder Gläubige einen bestimmten Schutzengel habe, lassen die Dogmatiker entweder ganz unerledigt, weil dafür die Schriftaussagen fehlen, oder verwerfen es,[8] oder wollen wenigstens nicht gelten lassen, daß eines Engels Dienste nur einem Gläubigen mit Ausschluß anderer gelten sollten.

LEHRSATZ III.

Die bösen Engel sind die, welche von Gott abfielen und so in den Stand der Unseligkeit gerieten.

Anmerkung:—Es gilt von den bösen Engeln, daß ihre Bezeichnung als böse nicht physischer oder metaphysischer Art ist, sondern begründet ist in der bösen Tat, dem Abfall von Gott (Matth. 25, 41 - 46; Mark. 9, 43; Jud. 6; 2. Pet. 2, 4)), der als alleinige Ursache den Mißbrauch der Freiheit hat.[9] Sie sind damit in den Stand der höchsten Unseligkeit gefallen, der nach den eben angeführten Stellen ein ewiger ist.

---

[8] Quenstedt, *Theol. did. pol., pars I, cap. XI, sect. II, qu. IX, p. 481.*

[9] Quenstedt, *l. c., thes. XXX, p. 450.*

Die Frage, warum ihre Verwerfung eine ewige sei, sieht Gerhard als eine alle Erkenntnis übersteigende an und erklärt, es sei besser, der Barmherzigkeit Gottes in Christo als einer so dunklen Sache nachzudenken. Etliche Dogmatiker, wie Hollaz, sehen den Grund der ewigen Verwerfung in der Größe der Sünde, sofern die bösen Engel nicht aus Schwachheit, sondern im vollsten Sinne mit freiem Willen ohne Verführung gesündigt hätten. Was die Art der Sünde betrifft, so nehmen die meisten Dogmatiker, wie Quenstedt,[10] Hochmut an, da noch immer der Teufel versucht habe, sich Gottes Ehre anzueignen (Matth. 4, 9; 2. Thess. 2, 4. 9). Einen Fingerzeig über die ganze Frage kann uns Joh. 8, 44 geben, wonach der Teufel nicht in der Wahrheit stand oder bestand, was nur so verstanden werden kann, daß er die Wahrheit über Gott und seine Majestät unterdrückte, nicht daß er sie verlor, denn er weiß ja jetzt noch, daß Gott ist (Jak. 2, 19), sondern daß er sie nicht gelten lassen wollte. Nun ist keine Wahrheit in ihm, haftet auch nicht in ihm (Joh. 8, 44), sondern sein Eigentum ist die Lüge. So ist sein Zustand analog dem Zustande der Menschen, welche die Sünde wider den H. Geist begangen haben und nicht mehr zur Buße erneuert, also auch nicht gerettet werden können (Heb. 6, 4). Es beruht also der unwiderbringliche Fall der Engel nicht auf einem absoluten Dekrete Gottes.

Über die Zeit dieses Falles ist nur zu sagen, daß er zwischen den Anfang der Schöpfung und den Fall der ersten Menschen zu setzen ist.

Wie die Sünde das von Gott geschaffene Gute überhaupt verdirbt, so fand durch den Fall eine Verminderung der Art bei den bösen Engeln statt. Abgesehen von der anerschaffenen Heiligkeit und Seligkeit, die durchaus verloren, sind die intellektuell-sittlichen Eigenschaften geschwächt. So die Erkenntnis, welche verdunkelt ist, wofür Quenstedt[11] sich auf Matth. 4, 6; Joh. 13, 2 beruft. Er sagt, der Teufel habe entweder nicht gewußt, daß Christus der Sohn Gottes sei, oder habe sich eingebildet, durch seine List Jesum zu verleiten. So sei er in jedem Falle in der Erkenntnis ganz verdunkelt,

---

[10] *L. c., thes. XXXIII, p. 452.*
[11] *L. c., thes. XXXVII, p. 454.*

was sich auch darin zeige, daß er gerade zu der für sein Reich verderblichsten Tat, dem Tode Christi, den Judas wie die Obersten getrieben. Eine gute Lösung des scheinbaren Widerspruchs zwischen Erkenntnis und Handeln in bezug auf Christum deutet Quenstedt wenigstens an, indem er sagt, daß die Erkenntnis des Satans mit Haß gegen Gott verbunden war. Solcher Haß kann wohl aufstacheln, mit dem wohl erkannten Jesus seinen Spott zu treiben, als auch die Obersten und Judas zu ihren gottlosen Taten zu reizen, letzteres wohl in der Erkenntnis, daß er zwar Gottes Werk nicht hindern, wohl aber durch das Tun der Obersten, und zumal des Judas als eines Jüngers, ein verwerfendes Urteil über die Erlösung in Christo als ein ganz richtiges der Menschheit vorspiegeln könne. Daß von zukünftigen Dingen der Satan nur durch göttliche Offenbarung (Hiob 1, 12; 2, 6; 1. Sam. 28, 19) und von menschlichen Gedanken nur *a posteriori* weiß, versteht sich von selbst. — Der Wille des Satans und der bösen Engel ist so ganz an das Böse gebunden, daß er schlechtweg der πονηρός (Matth. 13, 19), der Lügner und Vater der Lüge (Joh. 8, 44), Feind Gottes und Widersacher (1. Pet. 5, 8) heißt. Aber trotz der durch den Fall herbeigeführten Schwäche ist doch die Klugheit und die Macht des Satans und der bösen Engel groß (Luk. 22, 31; 2. Kor. 2, 11; Luk. 11, 24-26; Eph. 6, 11; 1. Pet. 5, 8; Eph. 6, 12). Luther: *Diabolus est doctor, non promotus, sed expertus.*

Die bösen Engel bilden nach der Schrift ein organisiertes Reich, dessen Oberhaupt der Teufel (διάβολος, Verläumder, Ankläger, Off. 12, 10) oder Satan (der Abgefallene, der Widersacher, Matth. 4, 10), der Fürst der Welt (Joh. 12, 31), der Vater der Lüge (Joh. 8, 44) und Obrigkeit der Finsternis (Kol. 1, 13) ist. Finsternis = Lüge, womit im allgemeinen das, was das Reich zusammenhält, bezeichnet ist, während speziell Augenlust, Fleischeslust und hoffärtiges Wesen das Einheitsband der Welt oder des satanischen Reiches sind (1. Joh. 2, 16 vgl. V. 11. 13. 14).

Im allgemeinen ist das Werk der bösen Engel, die Ehre Gottes zu verlästern und seinen guten Willen zu hindern. Näher hindert der Satan mit seinen bösen Engeln in der Kirche die Predigt des

Worts und dessen Wirkung (1. Thess. 2, 18; Luk. 8, 12; Matth. 13, 19; 2. Tim. 2, 26), säet Ketzereien (Matth. 13, 27) und schafft der Kirche Verfolgung (Off. 12, 7); im Staate schafft er Unheil durch Verwirrung (1. Kön. 22, 21 ff.) und bösen Rat 1. Chron. 22, 1); in der Familie durch Zufügung von Schaden (Hiob 1, 13) und Zwietracht (Matth. 10, 36).

Ein besonderes Werk des Satans ist die Besessenheit, indem er, in dem Menschen wirkend, denselben körperlich ganz in seiner Gewalt hat und zum fügsamen Werkzeug macht *(obsessio corporalis,* Matth. 9, 32; Mark. 9, 17 ff. u. and. St.), indem er ebenfalls, in den Menschen eingehend, desselben Geist erfüllt und nach seinem Willen regiert *(obsessio spiritualis,* Apg. 5, 3; Luk. 22, 3; 2. Thess. 2, 8 ff; Eph. 2, 2). Die Besessenheit ist ein Gericht Gottes, und so erscheint die geistige Besessenheit als eine Spezies der Sünde wider den H. Geist, wofür mit Recht Judas als Beispiel gilt (Joh. 13, 27). Unsere Dogmatiker sprechen auch von körperlicher Besessenheit der Frommen (Hiob 2, 7; 2. Kor. 12, 7) zur Prüfung und Förderung im Glauben; aber wenn die körperliche Besessenheit in sich faßt, daß der Satan körperlich dem Besessenen innewohnt, so kann offenbar in Hiob 2, 7 und 2. Kor. 12, 7 von Besessenheit nicht die Rede sein. Über Besessenheit siehe Quenstedt[12] und Brochmand.[13]

---

[12] *L. c., thes. XLIII sq., p. 455.*

[13] *Univers. theol. systema, tom. I, art. VIII, qu. XX-XXIII, p. 264 sq.*

---

§ 26.

Die Antithese gegen die Lehre von den Engeln.

I. **Theoretische Antithese** (nur auf ihre Erkenntnis bezügliche).

A. Im allgemeinen (Existenz und metaphysisch ursprüngliche Art).

a. Falsche Begründung des Glaubens an die Existenz der Engel, sofern man dieselbe als *a*

priori notwendig hält. So, wenn Kahnis[1] sie für notwendig erklärt, dazu, daß sie die obere Welt mit der irdischen vermitteln, denn dann sind sie an sich notwendig. Auch v. Hofmann[2] hat Ähnliches. Auch bei ihm vermittelt sich alles Geschehen in der Natur wie in der Menschenwelt durch die Engel. Obschon dieselben nach ihm nicht Emanationen aus Gott sind, so ist doch ohne sie weder Gott als der überweltliche noch auch sein Walten in der körperlichen Welt zu denken. Daß dies stark pantheistisch klingt und eine metaphysische Notwendigkeit der Engel setzt, ist klar.

b. Leugnung der Existenz der Engel überhaupt. So die Sadduzäer (Apg. 23, 8), in neuerer Zeit Spinoza, überhaupt die Pantheisten. Die Rationalisten erklärten die Engellehre für widervernünftig, weil dieselbe gegen Gottes Würde streite und nur dem Aberglauben diene. Die Engel, wie sie in der Schrift erschienen, seien Personifikationen der Naturkräfte, wozu die noch unzivilisierten Menschen leicht kämen[3]. Dagegen ist zu sagen: Daß die Engel Befehle Gottes ausrichten, spricht ebenso gegen personifizierte Naturkräfte, wie dies, daß die Schrift doch keine solche Personifikation bringt. Gäbe es keine Engel, so hätte es doch für Paulus (Kol. 2, 18) näher gelegen, dies zu sagen, als vor Engelverehrung zu warnen. Die Rationalisten und auch später Schleiermacher haben es für Akkommodation Christi und der Apostel gehalten, wenn sie von Engeln reden, womit selbstverständlich die Wahrhaftigkeit und also Sündlosigkeit Christi aufgehoben wird. Auf der Grundlage des Hegelismus und des spekulativen Rationalismus haben Marheineke und Strauß die Engellehre verworfen. Strauß sagt: 1. Die Weltregierung nach der biblischen Darstellung ist unhaltbar, folglich auch die Existenz der Engel, die ja Werkzeuge zur Weltregierung sein sollen. Dieser Beweis ist eine vollständige *petitio principii.* 2. Seit Kopernikus sei die Unendlichkeit der Sternenwelt erwiesen, so bleibe kein himmlischer Raum für die Engel. Dagegen: Der Himmel der Engel ist nicht der physische; dessen Unendlichkeit behaupten, ist Widerspruch

---

1 Dogmatik, B. 3, S. 258.
2 Schriftbeweis, 2. Aufl. I, S. 314-403.
3 Wegscheider, *Institutiones,* § *103, p. 334.*

in sich selbst. 3. Die Menschen hätten den Gedanken an die Unbewohntheit der Sterne nicht tragen können und sie deshalb mit den Engeln bevölkert. Dagegen: Die Schrift versetzt ja nicht die Engel auf die Sterne. Gegen alle Fündlein von Erfindung der Engellehre durch den Menschengeist ist zu sagen, daß die Bibel alle Erkenntnis der Engel und ihres Dienstes usw. auf göttliche Offenbarung und auf Wissen durch Glauben daraus gründet (Kol. 1, 16; Heb. 11, 3).

c. Indifferentismus, der in Anbetracht dessen, daß die Engellehre eine in der Schrift offenbarte Glaubenslehre ist, verwerflich ist. Schon Wegscheider[4] hält es für möglich, daß es über den Menschen erhabene Geister gebe, aber man könne darüber nichts wissen. Schleiermacher[5] gibt zu, daß die Engellehre nichts Unmögliches enthalte: aber sie sei alttestamentlich, nicht christlich, bedeute nichts für das fromme Bewußtsein und habe keinen Einfluß auf unsere Handlungsweise. So stehen auch Twesten,[6] Nitzsch[7] und Hase.[8] Dagegen: Die religiöse Bedeutung der Engel ist in der Schrift klar genug, indem sie als Geschöpfe der Liebe Gottes erscheinen, die als Geister im Himmel in der Anbetung Gottes hohe Seligkeit zu genießen haben und zugleich als zwar nicht metaphysisch notwendige, aber nach der in der Offenbarung Gottes sich kundgebenden Liebe als dienende Mittelspersonen erscheinen. Man muß nur eben den Engelvorstellungen die gewöhnlich kindlich naiven Züge abstreifen.

d. Anerkennung von engelhaften Geistern, aber unter falscher Begründung ihrer Existenz wie ihrer Bestimmung. So beim Gnostizismus, der die Geister (Äonen) als Emanationen aus Gott ansieht, mit der Bestimmung, die Kluft zwischen dem absoluten Geist und der Materie auszufüllen und den ganzen Weltvorgang, und namentlich das Christentum, in seiner Art zu erklären.

---

[4] A. a. O.

[5] Glaubenslehre, B. 1, § 42, S. 221 ff.

[6] Vorlesungen über Dogmatik, II, 366.

[7] System der christl. Lehre, § 90, S. 201.

[8] Lehrbuch der evang. Dogmatik, § 158.

e. Annahme einer Körperlichkeit der Engel und andere Irrtümer bezüglich des Wesens der Engel. Manche Väter neigen der Annahme einer mehr oder minder feinen Körperlichkeit zu. Die zweite Synode von Nicäa (787) erkannte den Engeln ätherisch-feurige Körper zu. Aber schon Joh. Damascenus leugnete es, und die vierte Lateransynode (1215) erhob die Unkörperlichkeit der Engel zur Kirchenlehre. Unsere Dogmatiker halten die Unkörperlichkeit der Engel im strengsten Sinne fest, aber spätere Dogmatiker sprechen sich in schwankender Weise aus. Bretschneider[9] sieht sie in der Schrift als aus feiner Lichtmaterie bestehende Geister beschrieben und findet in der orthodoxen Lehre, daß die Engel immaterielle Substanzen seien, ein Abgehen von der Schrift,[10] während er mit Reinhard und v. Ammon sie für Geschöpfe mit feiner Materie halte. Mehr oder minder ähnlich äußerten sich neuere und neuste Dogmatiker. Hahn[11] gibt ihnen Leiber, aber himmlische; Vilmar[12] erklärt die absolute Unkörperlichkeit für eine Ausgeburt des leeren Spiritualismus, und in der Phantasterei, die man in unsern Tagen meist Vertiefung der Erkenntnis zu nennen beliebt, noch weiter gehend, legt er den Engeln die Fähigkeit bei, je nach ihrem Botenamte aus den Kräften der Naturwelt Körperlichkeit (Sturmwind, Flammen, Menschenform) anzunehmen oder von Gott angebildet zu erhalten. — Ist dies letztere der doch nur zu denkende Fall, da Gott der Sendende, so ist die Vertiefung mit der Fähigkeit völlig haltlos. Auch Kahnis[13] sagt, daß die Geistigkeit der Engel eine gewisse Körperlichkeit nicht ausschließe. Ebenso steht Kurtz.[14] Öttingen[15] lehnt offenbar auch dahin. Er meint, man dürfe nicht apodiktisch wie die alten Dogmatiker die absolute Leiblosigkeit der Engel behaup-

---

[9] Systemat. Entwicklung aller in d. Dogmatik vorkommenden Begriffe. § 81, S. 474.

[10] A. a. O., S. 475.

[11] Lehrbuch d. christl. Glaubens, I, § 65, S. 378.

[12] Dogmatik, B. 1, § 32, S. 306.

[13] Dogmatik, B. 1, S. 556.

[14] Bibel u. Astronomie, S. 152.

[15] Dogmatik, II, 1, S. 417.

ten, sondern müsse die Frage offen lassen. Schon Hahn[16] gibt den einen Grund einer Körperlichkeit an, daß nämlich die Engel als dienstbare Geister für den Menschen nicht ohne körperliches Organ denkbar seien. Dies erkannte die orthodoxe Dogmatik soweit an, als sie für den Fall des Dienstes den Engeln von Gott parastatische Leiber geben läßt. Der andere Grund ist, daß nur der absolute Geist als durch bloßen Willen etwas in der Natur ausrichtend zu denken ist, ja überhaupt nur als körperlos. — Dann aber könnten die Geister der Verstorbenen nicht vor der Auferstehung existieren. In Anerkennung dessen ist die neuere Theologie in den Irrtum verfallen, einen die Seele umgebenden immateriellen, im materiellen Leibe steckenden Körper anzunehmen.

B. In bezug auf die bösen Engel.

a. Ihren Fall betreffend. Gegenüber den klaren Aussagen der Schrift (2. Pet. 2, 4; Jud. 6; Joh. 8, 44 - letztere Stelle nicht so direkt) ist es sehr befremdend, daß Vilmar[17] sagt: Vom Fall des Teufels sage die Schrift nichts, man könne auf den Fall nur einen Rückschluß machen. In ähnlicher Weise drückt sich Kahnis[18] aus. Er sagt: „Die Stellen Jud. 6 und 2. Pet. 2, 4 sind zu dunkel, um einen sicheren Schluß zu begründen. Aber der Fall Satans ist ein unbestreitbares Postulat der Schriftauslegung." Auch Cremer[19] spricht zwar hypothetisch vom Teufel als Erstgefallenen und andern mit ihm gefallenen Engeln, äußert sich aber über den Fall selbst nicht.

b. Entschiedene Leugnung der ganzen Lehre von den bösen Engeln. Damit begann das Auftreten des Rationalismus. Semler schrieb 1760 seine Dissertation, *De daemoniacis* (zunächst gegen Hexenglauben gerichtet), u. 1762, „Über die dämonischen Leute oder Besessenen." Die Rationalisten, z. B. Wegscheider[20] u. and., erklären sie für Zeitmeinungen, die nicht in die christliche Religion gehören, denen sich aber Christus anbequemte. Auch Schlei-

---

[16] A. a. O.

[17] Dogmatik, a. a. O., S. 314 ff.

[18] Dogmatik, B. 3, S. 264 ff.

[19] Real - Ency., 3. Ausg., B. 5, S. 370.

[20] *Instit.* § 106

ermacher[21] erklärt die Vorstellung vom Teufel für völlig haltlos und der christlichen Religion fremd. Auch er vertritt die Anbequemungstheorie; läßt aber dem Herrn und den Aposteln doch besseres Wissen über die Engel, zumal die bösen; wogegen Lücke, sein begeisterter Nachtreter, dem Herrn und den Aposteln dieses abspricht.

Die gegen die Lehre von den bösen Engeln angeführten Gründe sind:

1. Historischer Grund. Sie sei erst seit dem babylonischen Exil in Israel verbreitet; so die Rationalisten, schon Bretschneider,[22] obgleich er zugeben muß, daß sich vor dem Exil Spuren der Lehre von bösen Engeln fänden, wie gewiß aus 1. Mose 3; 2. Mose 7, 11; Hiob 1, 2, wenn man nicht gar die Verabfassung dieser Bücher in die nachexilische Zeit setzen will. (Das zweischneidige kritische Schwert: Weil nachexilisch, daher die Dämonenlehre aus Babylon stammend, — weil Dämonenlehre in den genannten Büchern enthalten, darum sollen sie nachexilisch sein.)

2. Dogmatische Gründe. Die Annahme eines Teufels sei dualistisch und also gegen die Schrift. Dagegen: Die Schrift stellt die bösen Engel ja als Gottes Geschöpfe, und zwar als völlig seiner Macht unterworfen dar. Damit erledigen sich die Einwürfe, daß die auf Gott zurückgeführte Existenz des Teufelsreichs mit Gottes Güte, Weisheit und Macht in Widerspruch stehe (als müßte der Satan durch sein Wirken den sittlichen Weltlauf und den sittlichen Bestand der Menschen zerstören); vgl. Bretschneider.[23]

3. Philosophische Gründe. Die Lehre vom Teufel sei logisch-psychologisch widersprechend. Wenn der Teufel von der Schöpfung her mit hoher Erkenntnis ausgerüstet war, wie konnte er *a.)* im völligen Selbstbetrug von Gott abfallen, *b.)* wie kann er im aussichtslosen Kampf gegen Christum und sein Reich verharren, *c.)* wie überhaupt so völlig in Bosheit ohne Umkehr?

Dagegen: *ad a.)* Der Fall bei aller Intelligenz beruht auf dem freilich unerklärlichen Hochmut; *ad b.)* der fortgesetzte

---

21 Glaubenslehre, B. I, § 44.
22 Dogmatik, B. 1, § 111, S. 786 ff.
23 A. a. O., S. 788.

Kampf ist erklärlich durch den Haß und die so oft erfolgreiche Verführung; *ad c.)* das Beharren im Bösen, so psychologisch unbegreiflich, ist eben eine bei so vielen intelligenten Gottlosen einmal vorliegende Tatsache (Joh. 8, 44; Heb. 6, 6. 7; Matth. 12, 31). Den ganzen Einwurf bringt Schleiermacher:[24] Man kann die verschiedenen Funktionen, die dem Teufel beigelegt werden, nicht zusammenfassen, sondern, wenn man sie in ihrer Tätigkeit verknüpft, stößt man auf Widersprüche. .

Weil das Beharren im Bösen, wie es beim Teufel vorgestellt wird, undenkbar sei, hat Knapp[25] mit andern eine endliche Bekehrung angenommen, während Bretschneider[26] lieber die ganze Lehre vom Teufel für Ausgeburt einer mangelhaften Gottes- und Weltanschauung hält. Kant erklärt den Satan für den Ausdruck der den Menschen gegebenen „Idee von einer absoluten Mißfälligkeit vor Gott" im Gegensatz gegen Christus als Ideal der gottgefälligen Menschheit.[27] Nach Schleiermacher ist der Teufel nur der Ausdruck für die unerklärbar im Herzen aufsteigenden bösen Neigungen.

II. Die praktische Antithese.

Die praktische Antithese gegen die biblische Engellehre haben wir in der Engelverehrung der römischen Kirche. Schon Origenes[28] trägt dergleichen vor. Das Konzil von Laodicäa, 360, verdammt die Engelverehrung. Sie brach aber seit der Bilderverehrung zugleich mit der Heiligenverehrung ein. Der *Catechismus Romanus* erklärt es für ganz christlich, daß man die Engel selbst um Heiligung des Lebens anflehe. Man suchte das ganze Unwesen der Engelverehrung zu rechtfertigen dadurch, daß man Gott allein λατρεία, Anbetung, den Engeln nur δουλεία, Verehrung, reservierte; eine reine Haarspalterei, wie Chemnitz sagt. Mit dieser Antithese hängt die weitere zusam-

---

[24] Glaubenslehre, B. I, § 44.
[25] Biblische Glaubenslehre, B. I, § 63, S. 377.
[26] Dogmatik, a. a. O., S. 792.
[27] Religion innerh. d. Grenzen d. bloß. Vernunft, S. 61-117.
[28] *Contra Celsum, VIII, 36.*

men von einer genau ausgeführten Gliederung des Engelreichs in 10 Ordnungen, von Reichs-, Provinz- und Stadt-Schutzengeln, sowie von ausschließlichen Schutzengeln für die einzelne Person.

II. Teil.

Die Anthropologie.

(*De homine.*)

---

§ 27.

Das Wesen des Menschen im allgemeinen.

(*De homine in genere.*)

LEHRSATZ.

Der Mensch besteht aus einer vernünftigen Seele und einem organischen Körper und ist nach Leib und Seele ein Geschöpf Gottes, geschaffen zur Ehre Gottes und zu seiner eigenen Seligkeit.

Anmerkung:—Daß der Mensch Geschöpf Gottes sei, auch nach der geistigen Seite, ist aus der Schrift gewiß (1. Mose 1, 26). Doch haben namentlich Mystiker dagegen streitend gelehrt, indem sie den menschlichen Geist für einen Ausfluß aus Gott erklärten. Es ist dies eine Konsequenz des Pantheismus, der die mystischen Systeme beherrscht. Daß die Menschenseele geschaffen sei, erklärt die Schrift direkt in Jes. 42, 5 u. Jer. 38, 16, indirekt, indem sie eine völlige Befleckung und Verderbnis des Menschengeistes aussagt (Eph. 4, 22 - 24; 2 Kor. 7, 1). Da Gottes Wesen keiner Verderbnis fähig ist, so kann also der Menschengeist nicht Ausfluß des göttlichen Geistes sein.

Der Mensch ist ein vernünftiges, also persönliches Wesen; genau definiert: persönlich geist-leibliches Wesen. Darin beruht seine eigentümliche Stellung in der Gesamtheit der Kreatur. Aber er ist nicht nur geistiges und persönliches Wesen, wie die Engel sind, nicht *natura completa,* sondern er hat eine zur geistigen Seite wesentlich gehö-

rende leibliche, ist *natura incompleta.* Daß wir beim Menschen nur Geist und Leib unterscheiden, also der Dichotomie folgen, geschieht auf Grund der Schrift. Diese unterscheidet überall Geist und Leib oder Seele und Leib (Ps. 73, 26; 84, 3; Matth. 6, 25 (Leben – ψυχή); Matth. 10, 28; Ps. 143, 4; 1. Kor. 5, 3. 5; Pred. 12, 7).

Die **Trichotomie,** „Leib, Seele, Geist," kam in die Kirchenlehre durch die platonische Philosophie. Plato unterscheidet eine dreifache Seele. Die eine, in welcher der Mut zur Lebensbeschützung enthalten ist, wohnt in der Brust; die andere, die im oberen Teil des Unterleibs wohnt, ist der Sitz der Begierden zur Erhaltung des Leibes. Beide zusammen bilden die sterbliche Seele, d. h. die mit dem Leibe sterbende. Die unsterbliche, vernünftige Seele wohnt im Haupt des Menschen. Somit hat Plato eine Dreiteilung des Menschen, nämlich Leib, sterbliche Seele (ψυχή) und unsterblicher Geist νοῦς. Namentlich die Neuplatoniker, dann die Mystiker und Theosophen, Theophrastus Parazelsus, Jak. Böhme und Anhänger Weigelianer, auch Arminianer und Sozinianer, ferner eine Anzahl neuerer Theologen, z. B. Vilmar,[1] haben die Trichotomie. Unter den älteren lutherischen Theologen hat sie Lütkemann (Prof. zu Rostock, † 1655), der indes bei entstandener Kontroverse als Drittes nicht einen besonderen wesentlichen Teil, sondern die Einheit von Körper und Geist annahm, die von Körper und Geist real unterschieden und etwas Substantielles sei. Unter den lutherischen Dogmatikern steht ähnlich Friedemann Bechmann.[2] Er erklärt indes die Einheit nicht für etwas real Subsistierendes oder Substantielles.

Im allgemeinen war die Kirche stets der **Dichotomie** zugetan. Tertullian *(De anima)* sagt: *Anima unius substantiae, anima et spiritus non duo.* Augustin erklärt: *Nihil est in homine, quod ad ipsius substantiam pertineat et naturam, praeter corpus et animam.* Sie heißt nach ihm Seele *(anima),* sofern sie den Körper belebt und zum lebendigen Wesen macht; Geist *(spiritus)* heißt sie als Denkkraft, Vernunftkraft.

---

[1] Dogmatik, B. 1, S. 333.

[2] *Theol. polem., pars I, loc. III, controv. VII, p. 302.*

Unsere Kirchenlehrer stellen gerade im Gegensatz gegen Mystiker und Theosophen die Dichotomie als Kirchenlehre auf. Es ist auch der Unterschied zwischen Dichotomie und Trichotomie nicht bedeutungslos. Was die Trichotomie neben der Seele als Inbegriff des geistig-persönlichen Wesens als Geist einführt, begreift immer mehr oder weniger von dem in sich, was die Schrift geistlich nennt und nur als Wirkung des Hl. Geistes kennt. Die Trichotomie steht mehr oder weniger im Dienst des Pelagianismus.

Man hat gegen das Festhalten der Dichotomie als schriftgemäße Lehre eingeworfen: *a.)* daß die Schrift selbst auch Trichotomie habe; *b.)* daß Luther der Trichotomie zugetan gewesen sei. — Das letztere ist ungenau. Luther sagt in der Erklärung zu Luk. 1, 46. 47:[3] „Das erste Stück, der Geist, ist das höchste, tiefste, edelste Teil des Menschen, damit er geschickt ist, unbegreifliche, unsichtige, ewige Dinge zu fassen und ist kürzlich das Haus, da der Glaube und Gottes Wort inne wohnt...... Das andere, die Seele, ist eben derselbige Geist nach der Natur, aber doch in einem andern Werk, nämlich in dem, daß er den Leib lebendig macht und durch ihn wirkt......und ist seine Art nicht, die unbegreiflichen Dinge zu fassen, sondern, was die Vernunft erkennen und bemessen kann." Man sieht, daß Luther Geist und Seele nicht als zwei verschiedene Substanzen, sondern als zwei verschiedene Betätigungen der einen Seelensubstanz ansieht, daß er gerade zeigt, wie Luk. 1, 47. 48 nicht in Widerstreit mit der übrigen Schrift steht. Man hat sich außer auf die Stelle in Lukas auch auf 1. Thess. 5, 23 für die Trichotomie gestützt. Wir haben aber in dieser Stelle eine einfache Steigerung des Ausdrucks wie in der Lukasstelle. Offenbar will der Hl. Geist dem Irrtum zuvorkommen, als ob der Mensch nur, soweit er durch den Hl. Geist erneuert und also selbst Geist ist, sollte behalten werden in Ewigkeit, und dagegen seine Wesenheit, soweit sie auf das Irdische geht, also die Seele, und selbst irdisch ist, also der Leib, davon ausgeschlossen wäre. Quenstedt beseitigt die Begründung der Trichotomie aus 1. Thess. 5, 23 folgendermaßen:[4] *Non sequi-*

[3] Leipz. Ausg., B. IX, S. 380.
[4] *Theol. did. pol., I, cap XII, sect. II, qu. II, f. s., obs. I, p. 518.*

tur: Sacra scriptura uspiam distincte meminit animae et spiritus, ergo est essentialis distinctio animae et spiritus illius. Non enim omnis διαίρεσις καὶ μερισμός est distinctio essentialis. G e r h a r d[5] urteilt: *Simplicissimum videtur, per spiritum in illis dictis, in quibus spiritus ab anima distinguitur, intelligere superiorem animae regeneratae et renovatae facultatem, per quam homo Deo adhaeret et Spiritus sancti ductum sequitur, Rom, 8, 16, cum quo fere congruit eorum expositio, qui animam dupliciter apud apostolum notari dicunt, primo, ut secundum suam substantiam informat corpus, idque voce animae, secundo, ut est a Spiritu sancto renovata, idque voce spiritus.* Gegen Trichotomie siehe auch G. Wernsdorf.[6]

Wie sollten denn Geist und Seele verschiedene Substanzen sein, da:

a.) geistliche Dinge wie Erkenntnis und Lob Gottes ebenso der Seele als auch dem Geiste zugeschrieben werden, wie ja dies gerade aus Luk. 1, 46. 47 hervorgeht; vgl. auch Matth. 11, 29; Joh. 12, 27; 13, 21; 1. Kor. 16, 18;

b.) der Begriff des Sterbens in der Schrift sowohl als Aufgeben des Geistes (Ps. 31, 6; Luk. 23, 46; Apg. 7, 58; Luk. 8, 55), als auch als Aufgeben der Seele (Gen. 35, 18; 1. Kön. 17, 21; Apg. 15, 26) ausgedrückt wird?

W o h l m a c h t s i c h i n d e r S c h r i f t e i n U n t e r s c h i e d z w i s c h e n S e e l e u n d G e i s t g e l t e n d, nicht zwar so, daß ein verschiedenes Wesen zu Tage träte, wohl aber so, daß in verschiedenen Redewendungen nur Seele, nicht Geist gebraucht wird, oder auch umgekehrt. So heißt es: die Seele töten, aber nicht: den Geist töten. Doch ist dies nicht so ausschließlich, als öfter gesagt wird. So soll nach C r e m e r[7] als Subjekt des Begehrens, Wollens, Gefallens und Mißfallens nur die Seele vorkommen. Allein, in Ps. 77, 7 heißt es doch, daß der Geist forschet, worin doch Verlangen und Begehren Gottes liegt. Auf Unterschied und Verhältnis zwischen Seele und Geist deutet namentlich, daß Seele als Bezeichnung des ganzen Menschen gilt, wie wir von Seelenzahl reden, nicht aber so Geist; daß ferner die Seele als die lebende

---

[5] *Loci, tom. XVII, loc. XXVII, § LXXVI, p. 81.*
[6] *Disputationes. II. § XI. p. 113.*
[7] Real-Ency., B. 6, S. 452.

(נֶפֶשׁ חַיָּה, Gen. 1, 30) und der Geist als der der Lebendigen (רוּחַ חַיִּים, Gen. 6, 17) bezeichnet wird. Also wäre etwa Geist das lebende Element und damit Seele zugleich das lebende Individuum. Wiefern nun der Geist (רוּחַ, πνεῦμα in widerschriftlicher Weise gefaßt werden kann, davon ist in der Antithese zu handeln. Hier ist nur festzustellen, daß trotz alles Unterscheidens von Seele und Geist doch die Schrift nicht die geringste Andeutung enthält, daß Seele und Geist sozusagen nebeneinander, oder gar in gewisser Unter- und Überordnung zu denken seien, Seele für Niederes, Geist für Höheres. Eben für die höchsten Dinge sind ja Seele wie Geist Subjekt; nirgends ist eine Andeutung, daß eine ähnliche Unterscheidung von wesentlichen Teilen wie Leib und Seele (Geist), so zwischen Geist und Seele bestehe, sondern beide erscheinen als eins, nur eben nach verschiedenen Beziehungen. Auch ist aus der Schrift klar, daß allerdings der Tod die Trennung von Leib und Seele (Geist) bewirkt, aber daß Seele und Geist geschieden würden, steht nirgends in der Schrift. Somit sagen wir mit vollem Recht, daß die Dichotomie die Lehre der Schrift sei und daß diese die trichotomische Ansicht ausschließe. Auch Cremer[8] erkennt dies an, obgleich er sonst in der charakterisierenden Unterscheidung von ψυχή und πνεῦμα ziemlich weit geht. An letzterer Stelle sagt er, daß die Unterscheidung von Geist und Seele charakteristisch für die Schrift sei; aber damit sei nicht gesagt, daß sie trichotomisch lehre. „Im Gegenteil, nichts liegt ihr ferner als eine Trichotomie wie etwa die platonische."

In Antithese zur Schriftlehre von den wesentlichen Teilen des Menschen steht fast alle Philosophie, sei sie idealistische (Spiritualismus) oder die gegenteilige (Materialismus). Beide sind Monismus, d. h. nehmen nur ein Prinzip an. Geist und Materie sind also bei beiden nur Modi des einen angenommenen Prinzips. Die idealistische Philosophie kennt nur Geist und macht den Leib zum Schein, zu einer Setzung und einem Symbol des Geistes (Fichte, Hegel), während die modalistische (Schellings Identitätsphilosophie) eben den Leib gerade zu einer solchen

[8] Bib. Th. Wörterbuch unter πνεῦμα und Real-Ency., B. 6, S. 457.

Erscheinung des einen Absoluten macht wie den Geist. Der Spiritismus, dieses Zerrbild der idealistischen Philosophie, erklärt geradezu Materie und Leiblichkeit für Einbildung (Christian Science). Der Materialismus, der bisher meist mehr Gegner des Christentums war als der Spiritualismus, leugnet die Seele. Diese ist ihm höchstens Bezeichnung für die Totalempfindung des Gehirns oder Ähnliches. Freilich kann der Materialismus das Bewußtsein, das doch einmal da ist, nicht erklären. Zuletzt erklärt er dasselbe einfach für Einbildung, worin jedoch wieder das Bewußtsein gesetzt ist. Der Materialismus hat seine Stärke in den physikalischen Erkenntnissen bezüglich des Gehirns, namentlich darin, daß Größe, Struktur, faltenreiche Oberfläche des Gehirns in Wechselbeziehung zu den seelischen Vorgängen stehen. Aber abgesehen von den Ausnahmen der Regel, daß relative Größe, Struktur usw. in korrespondierendem Verhältnis zu den Seelenvorgängen stehen sollen, so ist von den bedeutendsten Physiologen, R. Virchow, A. Fick, Du Bois-Reymond usw., zugestanden worden, daß die beobachteten Bewegungen des Gehirns und die Empfindungen noch himmelweit voneinander verschieden seien und daß die Physiologie noch längst nicht die Empfindungen, kurz die psychischen Erscheinungen erklärt. Der Materialismus macht den naiven logischen oder vielmehr unlogischen Schluß, daß, weil bei den psychologischen Vorgängen allerdings das Gehirn beteiligt ist, darum das Gehirn die Quelle der psychischen Bewegungen sei. Das Gehirn ist einfach Organ der Psyche. Auch mit der materialistischen Erklärung des Geistes aus den Erregungen der Nerven ist nichts geschafft, denn vor allen Dingen vermitteln die Nerven nicht nur Eindrücke von außen, in welchem Falle wohl die materialistische Erklärung ziemlich gesichert wäre, sondern sie vermitteln auch Bewegungen von innen nach außen, also ohne Eindruck von außen.

Auch die modifizierten Systeme, z. B. der Realismus von Herbart, stehen bezüglich der Seele in Widerspruch mit der Schrift. Theologien auf Herbartscher Grundlage haben wir nicht, nur Theologen, welche Herbartianer sind, z. B. O. Flügel. In seiner Schrift, „Die Seelenfrage,"[9] ist, wie

[9] 3. Aufl. 1902.

das überall in seinen Schriften der Fall ist, die Kritik, hier die des Materialismus, vortrefflich. Allein die positiven Erklärungen über die Seele[10] sind nicht überall im Einklang mit der Schrift. Wie für den Herbartianer selbstverständlich ist, nimmt Flügel als Träger der geistigen Zustände ein einfaches, einheitliches, reales Wesen an, welches mit dem Leib in genauer Beziehung steht. Dies Wesen, eben die Seele, ist aber nach Flügel nicht Lebensprinzip. Die Lebenskräfte sind keine andern als die unzähligen einzelnen Kräfte der den Organismus bildenden Atome und in ihrer Besonderheit gebunden an bestimmte Atomengruppen. Die Schrift lehrt ganz anders. Was sie lehrt, ist freilich ein auf der Schrift ruhendes Dogma; aber die Atomenlehre, mit den an die Atome gebundenen Lebenskräften, ist noch viel mehr Dogma. Eine Konsequenz des obigen Satzes, daß die Seele nicht Lebensprinzip ist, ist der weitere, daß, wenn man die Seele ohne Verletzung wichtiger Lebensorgane aus dem Leibe entfernen könnte, immerhin noch das Leben des Leibes in gewisser Weise fortbestehen möchte, nur ohne geistiges Leben. Der Leib stirbt nicht, weil die Seele vom Leibe scheidet, sondern, weil der Leib stirbt, scheidet die Seele. Dies widerspricht ebenfalls der Schrift. Ebenso der dritte Satz von Flügel, daß die Seele nicht als ursprünglich tätiges, vorstellendes Wesen betrachtet werden dürfe, weil dies zu einem Geschehen ohne Ursache führe (?). Doch ist über diese Antithese nicht hier, sondern bei der Lehre von der Erbsünde zu handeln, wie auch schon dieselbe in dem Lehrstück von der natürlichen Gotteserkenntnis verhandelt werden mußte.

Der in der Schrift statuierte (auch von Cartesius und and. angenommene) sogenannte Dualismus (anthropologische), Leib und Seele (Geist), wird auch von solchen, die ein Seelenwesen annehmen (z. B. Flügel), verworfen, und zwar, weil derselbe das Rätsel von dem Verhältnis von Geist und Materie nicht löse. Dies kann für uns ja freilich von vornherein nicht Grund sein, ihn aufzugeben. Was Flügel darüber kurz sagt, befriedigt wenig. Auf Grund der Atomenlehre erklärt er für notwendig, daß stets die inneren Seelenzustände, auch die abstraktesten Gedanken, von parallelen Vorgängen in den Gehirnatomen begleitet sein müßten. Da entsteht die

10 A. a. O., S. 149 ff.

Frage, ob die abstrakten Gedanken in dem materiellen Gehirn entstehen, oder in der Seele, oder in beiden zugleich. Sicher ist nur das mittlere annehmbar; denn als Gott den Menschen aus Erde gebildet hatte, war derselbe doch wohl dem Leibe nach vollständig, auch mit Gehirn. Allein die Gehirnatome funktionierten nicht sogleich. Der Körper war noch leblos. Nun könnte man sagen, es fehlte den Gehirnatomen nur der Anstoß zur Bewegung, und der ward ihnen gegeben, da Gott dem Menschen den lebendigen Odem einblies. Wäre das der Sinn der Schrift, so müßte da stehen: Also ward der Mensch ein lebendiger Körper. So aber heißt es: „Also ward der Mensch eine lebendige Seele." Daraus ist klar, daß durch Gottes Einhauchen etwas zum Körper, nämlich die Seele, hinzukam und daß in der hinzukommenden Seele das Leben ist, d. h. sie ist Trägerin alles des, was Leben im Menschen ist. Also erst durch Einhauchen seines Geistes machte Gott das Geschöpf zur lebenden Seele, die den Geist in sich schließt als Fähigkeit auch der abstraktesten Gedanken.

Wichtiger als diese Dinge sind die Fragen über das Verhältnis von Seele und Geist in bezug vornehmlich auf das Verhältnis zu Gott; mit andern Worten, die Frage nach dem Vermögen des Geistes, abgesehen von der Wiedergeburt, in bezug auf Gott. Hier ist es, wo auch der die positive Theologie repräsentierende Cremer[11] wider die Schrift verstößt. Seine Ausführungen haben etwas Schwebendes: Die Seele hat im Geist ihr Lebensprinzip, ist aber nicht mit ihm identisch. Die Seele könne sündigen und sterben, aber nicht der Geist(?). Die Sünde ist bei ihm „irren." Indem nun die Schrift zwinge, sagt er, daß wir einen Unterschied zwischen dem ursprünglichen Stand des Menschen und dem tatsächlichen machen, zwinge sie, daß wir auch zwischen tatsächlichem Bestand und dem göttlichen Prinzip unterscheiden, also zwischen Seele und Geist einen sachlichen Unterschied machen, der auch abgesehen von der Sünde da ist, aber durch die Sünde zur Differenz und zum teilweisen Gegensatz gebracht sei. Und dieser ursprüngliche Unterschied bestätige sich durch die Lehre der Schrift von dem, was der

[11] A. a. O.

Geist für den Menschen bedeutet, und von dem, was das Verhältnis zwischen Gottes Geist und des Menschen Geist ist. Man merkt, was diese Ausführungen wollen. Sie sollen glaublich machen als eine Lehre der Schrift, daß der Geist des Menschen in gewissem Sinne von der Sünde unaffiziert geblieben ist.

Nun gewinnt Cremer noch ein weiteres Resultat von dem Gedanken aus, daß Geist zwar überall sei, wo Leben sei, aber in dem Menschen in besonderer Weise; so müsse sich also auch bei ihm der Geist in besonderer Weise wirksam zeigen, namentlich in seiner Stellung zu Gott, besonders gegenüber der Heilsverheißung, die ja Verheißung des Geistes ist. Der Geist verhalte sich in den Bewegungen des auf Gott bezogenen Lebens teils tätig, teils leidend. So stehe Paulus, so die übrige Schrift (1. Pet. 3, 4; 4, 6; Joh. 4, 23; Luk. 1, 47-50; Matth. 5, 3; 26, 41; Mark. 8, 12). Da Cremer in allen diesen Ausführungen doch von dem Menschen schlechthin spricht (wie er ja z. B. Plato anführt, der als Heide schon zwischen einem niederen, sterblichen und einem höheren, unsterblichen Teile der Seele unterscheide) und da er zu dem Geist des Menschen die Verheißung des Heil. Geistes als etwas Kongeniales kommen läßt, so kommen seine Ausführungen darauf hinaus, daß in einem schriftwidrigen Sinne der Geist des Menschen an sich als *facultas se applicandi ad gratiam* (man vergleiche oben das „teils tätig, teils leidend") angesehen wird. Näheres hierüber ist später zu bringen.

Hier haben wir aber zu sehen, in welchem Sinne namentlich das Neue Testament vom Geist in bezug auf den natürlichen Menschen rede, ob nämlich so, wie Cremer[12] will, daß in dem natürlichen Menschen Geist (πνεῦμα nicht nur in dem Sinne von Innerlichkeit im Gegensatz gegen σάρξ als Leiblichkeit, sondern auch in dem Sinne von göttlicher Innerlichkeit zu σάρξ als zur schlechten Leiblichkeit gebraucht wird. Was ist diese schlechte Leiblichkeit? Die physisch ungesunde gewiß nicht, sondern vielmehr die sündliche. So soll diese ganze verhüllte Phrase nur sagen, daß im natürlichen Menschen das πνεῦμα nicht nur den sogenannten Sinn für die natürliche Religion und Moral reprä-

---

[12] Real-Ency., B. 6, S. 103.

sentiere, sondern ein Quantum von demjenigen Innewerden Gottes, welches die Schrift allein als geistliche und besondere Wirkung des Heiligen Geistes kennt. Alle von Cremer für πνεῦμα als göttliche, d. h. geistliche Innerlichkeit im natürlichen Menschen angeführten Stellen beweisen für ihn nichts, vgl. Gal. 6, 13; Eph. 2, 11; Kol. 2, 13. Die Schrift, zumal das Neue Testament, versteht unter πνεῦμα des Menschen so sehr den vom Heil. Geist erleuchteten und erneuerten Menschen, daß man eher (mit Weiß, Holsten u. and.) sagen könnte, daß das Neue Testament, namentlich Paulus, in dem natürlichen Menschen kein πνεῦμα annehme, als daß es von einem πνεῦμα wie Cremer will, spreche. Cremer führt dafür, daß Paulus von einem menschlichen πνεῦμα (der Ausdruck „menschlich" ist von vornherein zweideutig) rede, eine Anzahl Stellen an (Röm. 1, 9; 8, 16; 1. Kor. 7, 1. 34; 16, 18; Gal. 6, 18; 1. Kor. 2, 11; 5, 3. 5). Allein diese Stellen reden von dem erleuchteten Geist, nicht vom menschlichen Geiste schlechtweg, oder vom Geist des natürlichen Menschen, ausgenommen die letzten Stellen aus 1. Kor. 2 und 5. Aber auch diese beiden Stellen enthalten nichts von der höheren, auf das Geistliche gerichteten Tätigkeit, welche Cremer dem menschlichen πνεῦμα zu reservieren versucht. In der letzten Stelle kann es überhaupt kaum von dem menschlichen πνεῦμα an sich verstanden werden, weil sonst σάρξ die Leiblichkeit bezeichnen müßte.

Was die Bestimmung des Menschen anlangt, so gibt die Schrift selbst bei Erschaffung des Menschen keine Erklärung hierüber, ausgenommen in den Worten „ein Bild, das uns gleich sei," worin das Gleichsein in Seligkeit eingeschlossen ist. Aber sofort das Verhältnis, in welches Gott den Erstgeschaffenen zu sich selbst setzt, zeigt seine Bestimmung, nämlich, in seliger Gemeinschaft mit Gott zu leben. Diese Gemeinschaft vollzieht sich allerdings tatsächlich in den Stücken, welche unsere Dogmatiker als Ziel der Schöpfung des Menschen angeben: Gott zu verehren, fromm zu leben und das ewige Leben zu erlangen. Der erste Mensch lebte vor dem Falle tatsächlich in der Gemeinschaft mit Gott und, wenn wir zu diesem Faktum hinzunehmen die Aussagen des Neuen Testamentes, daß Christus gerade dazu gekommen sei, wiederzubringen, was im Falle Adams verloren war, und das ist zusam-

mengefaßt in seiner vollsten Fülle das ewige Leben, so ist es ohne Zweifel, daß das ewige Leben oder die ewige Gemeinschaft mit Gott das Ziel der Schöpfung des Menschen und seine Bestimmung war. Ganz recht sagt Quenstedt:[13] *Finis creationis hominis est 1) creantis Dei gloria (Prov. 16, 4; Rom. 11, 36), 2) salus aeterna, ad quam primi homines sunt conditi.*

Wenn Gott seine Ehre und, daß man ihn ehre, als Ziel der Schöpfung des Menschen setzt, so ist dies nicht etwa als ein selbstsüchtiges Denken an sich anzusehen, sondern es ist so anzusehen, daß ja, daß man Gott ehre, die *conditio sine qua non* der Seligkeit ist, insofern Gott das Leben selbst ist.

Die Hl. Schrift beschreibt uns die Erschaffung des ersten Menschen 1. Mose 1, 26 ff.; 2, 7 ff. Hierauf und auf das weitere Zeugnis (Apg. 17, 26) gegründet, spricht alle schriftgemäße Glaubenslehre die Abstammung aller Menschen von einem Menschenpaare als Glaubenssatz aus. [Es ist daher wider alle Schrift, wenn Pfleiderer[14] erklärt, es liege kein Grund vor, aus religiösem Interesse die Abstammung aller Menschen von einem Paare zu verlangen, und daher solle man die Entscheidung der Frage getrost der exakten Natur- und Geschichtsforschung überlassen.] Auf diesen Glaubenssatz wird namentlich auch in der Lehre von der Erbsünde das höchste Gewicht gelegt. Widersprochen ist und wird ihm fast allseitig von Philosophen und Naturforschern. Doch haben auch etliche der bedeutendsten Naturgelehrten der Schrift recht gegeben. Solch Zeugnis kann uns willkommen sein, aber selbstverständlich kann für unsern Glauben weder Zeugnis für noch wider die Schriftlehre irgend entscheidend sein.

Der Grund, weshalb man die Abstammung aller Menschen von einem Menschenpaare leugnete, war namentlich die Behauptung, daß bei Annahme derselben sich die Rassenunterschiede nicht erklären ließen. Freilich ist dieser Grund von der Naturwissenschaft selbst durch den radikalen Fortschritt (Darwinistische Evolutionstheorie, Häckels Transmutationshypothese) der Naturwissenschaft hinfällig gemacht. Angesichts der Entwicklung des Urschleims

---

[13] *Theol. did. pol., pars I, cap. XII, sect. I, thes. VI, p. 513.*

[14] Wesen d. Religion, S. 301.

zum ersten Menschen muß ja die Differenzierung eines Menschenpaares in verschiedene Rassen als Kinderspiel gelten.

Diejenigen Naturgelehrten, die die Abstammung von einem Menschenpaare auf Grund der Rassenunterschiede verwarfen, nahmen zum Teil das ursprüngliche Vorhandensein mehrerer Menschen zugleich mit Adam (Koadamiten) oder auch vor ihm (Präadamiten) an. Selbst Theologen taten dies, nicht eben der physikalischen Einwürfe gegen die Abstammung von einem Paare wegen, sondern aus zutretenden theologischen Gründen. Aufsehen machte namentlich der reformierte Theologe Isaak la Peyrere *(Peyrerius)* mit der Hypothese (auf Röm. 5, 12-14 gegründet) der Präadamiten. *(Prae-Adamitae,* Amsterdam, 1655.) Er erklärte, daß die Heiden am gleichen Tage mit den Tieren geschaffen seien, und diese Schöpfung werde Gen. 1 erzählt; dagegen sei Adam, der Stammvater der Juden, erst Jahrhunderte später erschaffen und seine Schöpfung sei Gen. 2 erzählt.

Was die Fortpflanzung des Menschen anlangt, so konnte bezüglich der leiblichen Seite kein Zweifel sein; aber bezüglich der Seele bei den Nachkommen Adams sind drei verschiedene Ansichten aufgestellt worden:

1. **Praeexistenzianismus.** Dieser lehrt, daß Gott alle Menschenseelen am Anfange erschuf und jedesmal bei Zeugung des Körpers die Seele mit demselben verbinde. So lehrten die jüdischen Kabbalisten und heidnischen Platoniker und Pythagoräer. Dabei glaubten einige, daß die Seelen anfangs für die Leiber bestimmt gewesen seien, wogegen andere, namentlich die Platoniker, annahmen, daß die Seelen zur Strafe verübter Sünden in den Körper als in ein Gefängnis eingeschlossen seien. Von christlichen Theologen hat Origenes diese Theorie, doch hat er sie nicht in ihrem vollen Umfange, wie sie bei den Platonikern sich findet, denn diese nehmen auch an, daß die Seelen ein Teil des göttlichen Wesens seien. Darin folgten ihnen auch die Mystiker und Theosophen. In neuerer Zeit ist der Präexistenzianismus, allerdings mit einem Zusatz von traduzianischer Lehre erneuert worden, und zwar durch Jul. Müller in seinem Werke: „Die christl. Lehre von der Sünde." Es geschah dies in dem Interesse, das Geheimnis der Erbschuld zu erklären. Der Zusatz traduzianischer Lehre

bei Müller besteht darin, daß er ein Gebiet leiblich-seelischer Verderbtheit durch Vererbung auf den Menschen kommen läßt, dagegen die eigentlich geistige Sphäre der Sündhaftigkeit auf die Präexistenz zurückführt. Wir werden auf diese Theorie noch wieder zurückkommen bei der Lehre von der Erbsünde.[16]

2. Der **Kreatianismus** nimmt an, daß Gott jedesmal die Seele neu schaffe, wenn der Leib durch Zeugung entsteht. Diese Meinung vertraten Cyrillus von Alexandrien, Theodoret, Ambrosius, Hilarius, Hieronymus, Pelagius, im Mittelalter die meisten Scholastiker und später die Papisten, Bellarmin usw. Alles dies sind Leute mit Neigung zum Pelagianismus. Merkwürdigerweise sind aber auch die meisten reformierten Theologen Anhänger des Kreatianismus. Es erklärt sich dieses aus der deterministischen Grundrichtung der ganzen reformierten Theologie. Wie der reingeschaffene Adam prädeterminiert war zum Fall, so wird durch die kreatianische Theorie jede Seele ihm gleichgestellt, sofern sie nun auch in ganz absoluter deterministischer Weise unter die *massa perditionis* gestellt wird.

In der lutherischen Kirche erklärte sich Melanchthon dem Kreatianismus zugeneigt. Calixt und Brenz, *solus fere ex γνησίως Lutheranis,* wie Quenstedt sagt, nahmen ihn entschieden an. Luther wollte in der Sache keine Entscheidung geben. Die Schrift spricht jedenfalls viel mehr gegen als für den Kreatianismus. Der Segen 1. Mose 1, 28 wird doch wohl auf den ganzen Menschen nach Leib und Seele und nicht nur auf den Leib zu beziehen sein. Dazu sagt die Schrift, daß Gott am siebenten Tage ruhte, d. h. das eigentliche Schöpfungswerk beendet hatte. Es wird schon damit einer eigentlichen Schöpfung, d. h. unmittelbaren Hervorbringung aus dem Nichts in Beziehung auf die Menschenseelen der Schriftgrund genommen. Ganz entschieden aber widerspricht die Schriftlehre von der Erbsünde dem Kreatianismus. Und endlich könnte die Schrift nicht sprechen, wie sie 1. Mose 5, 3; 46, 26 spricht, wenn die Seelen unmittelbar von Gott geschaffen würden.

---

[16] [Auch von den Mormonen wird eine Präexistenz der Seele angenommen. Nach ihnen verweilen die Menschenseelen in der geistigen Welt, bis sie zu ihrer Reinigung durch die Geburt in das „Heiligtum des Fleisches" kommen.]

3. Der **Traduzianismus** hat am meisten Grund in der Schrift und ist notwendige Voraussetzung der Erbsündlehre der Schrift. Schon Augustin sagt gegen Hieronymus: *Libenter defensuri sumus sententiam Hieronymi, si nos docere poterunt, quomodo animae ex Adamo non veniant et tamen ex illo justam sententiam damnationis inveniant.* Die traduzianische Theorie lehrt also, daß, wie der Körper, so auch die Seele durch die Eltern fortgepflanzt werde durch Überlieferung *(per traducem).* Der größte Teil der alten okzidentalischen Kirche war nach Hieronymus dieser Theorie zugetan, namentlich Tertullian, der schon den Ausdruck *per traducem* hat. Man würde erwarten, daß Augustin, als Gegner der Pelagianer, dieselbe noch viel entschiedener vertreten würde, aber er nimmt in Beziehung auf die ganze Frage eine schwankende Stellung ein. Am Ende seiner theologischen Laufbahn sagt er noch in den *Retractationes: Quod attinet ad ejus (animi) originem, qua fit, ut sit in corpore, utrum de uno illo sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam, an semper ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam nec adhuc scio.* Ähnlich stellte sich Luther, indem er aussprach, daß er öffentlich[17] über diese Frage nichts feststellen könne. Ähnlich steht, wiewohl für seine Person den Traduzianismus für das richtigste haltend, auch noch Chemnitz. Er sagt:[18] *Satis ergo sit de causa efficiente scire, primos parentes lapsu suo meritos esse, ut quales ipsi erant post lapsum et corpore et anima, tales procreantur omnes posteri. Quomodo autem malum illud contrahat anima, salva fide potest ignorari.* Die Konk.-Form. (S. 575. 7; 579. 30) bekennt sich entschieden zum Traduzianismus, indem sie erklärt, daß auch die Seele auf natürliche Weise wie der Leib von den Eltern fortgepflanzt werde. In der Folgezeit vertreten die lutherischen Theologen entschieden den Traduzianismus. So Gerhard:[19] *Ex quo fundamento* (daß nämlich der glückliche Zustand der ersten Menschen ohne den Fall auf alle Nachkommen übergegangen wäre) *deducimus hoc theorema; etiam animas eorum,*

---

[17] [Privatim aber war er, wie Quenstedt (*Theol. did pol., I, cap. XII, sect. II, qu. III, obj. dial. XX, p. 526*) aus Hutter und and. nachweist, dem Traduzianismus zugetan.]

[18] *Loci, pars I, De pec. orig. cap. IV, p. 219.*

[19] *Loci, tom. IV, loc. IX, § CXVI, p. 278.*

qui ex Adamo et Eva geniti fuissent, non creatas, neque etiam generatas, sed propagatas fuisse...... Successit post lapsum in locum imaginis Dei in homine peccatum originale, cujus propagatio ostendit etiam post lapsum illam animarum propagationem fieri. (§ XXVIII) *Propagatio peccati originalis ostendit animas humanas non immediate a Deo creari, sed a parentibus in libros propagari.*

Seit dem Auftreten des Pietismus fing man wieder an, die ganze Frage der Unentschiedenheit anheimzugeben. Man hat auch wohl Kreatianismus und Traduzianismus zu verbinden gesucht. Schon Gerhard kennt solche Theorien:[20] *Quidam contrarias illas de creatione et propagatione animarum sententias in concordiam redigere conantur hoc modo: Duplex datur productio, una, quae respicit potentiam naturae, et vocatur generatio, altera, quae potentiam Dei absolutam respicit, et vocatur creatio. Hoc modo sumta creatio vicissim dividitur in eam, quae procedit ex nihilo, et proprie creatio dicitur, et alteram, quae ex materia quadam procedit, sed nec necessario, nec cum potentia naturali, sed obedientiali. His praesuppositis statuunt, Deum secundo creationis modo ex praeexistente anima parentum increare foetui novam, quae quia ex Adamo materiam habet, reatus sit particeps; vicissim quia a Deo immediate producitur, absurditates objectas huic sententiae facile effugiat. Nos m o d u m propagationis inquirendum philosophis relinquimus, quippe quem in scripturis expositum esse nondum vidimus, interim sententiam de propagatione animarum arcte tenemus* (nur den Modus läßt er unbestimmt), *neque enim ob id neganda animarum propagatio, quia modus propagationis non est conspicuus. Mysteriis divinis hoc veluti solenne est, ut rem ipsam eorum scriptura exponat, modum reticeat.* Wie schon bemerkt, verbindet auch M ü l l e r in der Lehre von der Sünde mit seiner präexistentianischen Theorie traduzianische Elemente, nur nicht so, daß er den Begriff des *propagare* zerlegt, sondern daß er die niedere Sphäre des sündigen Verderbens von den Eltern auf die Kinder durch Propagation vererben läßt.

Es mag noch bemerkt werden, daß unsere Theologen bei

---

[20] *L. c.,* § *CXVII, p. 280.*

Darlegung des Traduzianismus durchaus alle mechanische Ansicht fernhalten, als ob gesondert und stückweise Leib und Seele von den Eltern auf die Kinder fortgepflanzt würden. So Gerhard:[21] *Non dicimus, seorsum corpus ac seorsum animam produci, sed totum hominem a toto homine generari dicimus; tritum enim in scholis philosophorum, generationem esse totius compositi.*

Die Schrift lehrt uns, daß der gegenwärtige Zustand des Menschen, zumal abgesehen von der Erlösung, nicht derjenige sei, in welchem er aus der Hand Gottes hervorging. Wir haben also bei dem Menschen, namentlich in bezug auf die sittliche Seite, einen zweifachen Stand zu betrachten, den Stand der Unschuld und den Stand des Verderbens.

---

[21] L. c., § CXXII, p. 282.

1. Abschnitt.

Der Urstand des Menschen.

§ 28.

Der Stand der Unschuld.

(*De statu integritatis.*)

LEHRSATZ I.

Der Stand der Unschuld ist derjenige Zustand, in welchem der Mensch noch unverletzt und rechtbeschaffen nach Geist, Willen, Affekten und Körpergaben war, oder kurz gesagt, in welchem er das Bild Gottes noch unverloren und unverletzt besass.

Anmerkung:—Daß der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen war, sagt 1. Mose 1, 26; daß der Stand der Unschuld im Besitz des Ebenbildes Gottes bestand, zeigt Eph. 4, 24; Kol. 3, 9. 10, da hier als das Ziel des erlösten Menschen seine Erneuerung zu dem Bilde Gottes hingestellt wird. Es gilt nun den rechten Begriff des Bildes Gottes aufzustellen.

Unsere Theologen fassen die in 1. Mose 1, 26 vorkommenden Ausdrücke, צֶלֶם = *imago* und דְּמוּת = *similitudo,* nicht als zwei verschiedene Begriffe, sondern als einen verstärkten Begriff. Hollaz:[1] *In fonte duae adhibentur voces......non eo fine, ut distinctarum rerum symbola sint, et imago ipsam animae humanae substantiam, similitudo ipsius perfectiones accidentales denotet (ut volunt nonnulli Pontificii), sed ut posterior prioris sit exegetica, et imago simillima aut valde similis designetur.* Gerhard:[2] *Nos imaginem et similitudinem non ita distinguimus, ut illam ad animae essentiam, hanc ad sanctitatem, justitiam, Dei cognitionem etc.*

---

[1] *Examen, pars II, cap. I, qu. 5, p. 502.*
[2] *Loci, tom. IV, loc. IX, § XVIII, p.* 241.

in homine referamus, sed idem utroque vocabulo exprimi et similitudinis vocem ἐξηγητικῶς accipiendam esse statuimus.

Für die Richtigkeit dieser Ansicht führt Balth. Meisner[3] folgende Gründe an: 1. In dem Beschluß Gottes (1. Mose 1, 26) finden sich beide Ausdrücke צֶלֶם und דְּמוּת, aber in der Ausführung (V. 27) nur der eine, צֶלֶם. Da aber die Ausführung dem Beschluß entspricht, so ist klar, daß beide nichts Verschiedenes bezeichnen können. 2. Die Schrift braucht bald beide Ausdrücke und in demselben Kasus, bald führt sie nur das eine Wort (1. Mos. 9, 6) und zeigt so die Synonymität der Ausdrücke. 3. Von Adams Sohn Seth, der doch schon dem gefallenen Geschlecht angehört, können die Ausdrücke nichts Verschiedenes bedeuten, also bezeichnen sie auch in 1. Mose 1, 26 nichts Verschiedenes. Meisner schließt dann: *Hisce rationibus moti, vocabula ista non differe, sed vocem similitudinis ἐξηγητικῶς adjectam esse concludimus.* Auch die neuesten Lexikographen bringen nichts bei, was auf irgendwelchen wesentlichen Unterschied von צֶלֶם und דְּמוּת deutet. Das erstere heißt überhaupt Bild, das letztere Ähnlichkeit, Ebenbild. Auch Jul. Müller, der freilich beiden Worten verschiedenen Inhalt gibt, läßt die exegetische Erklärung unserer Theologen unangefochten.[4]

Da sich zwischen Gott und Menschen mancherlei Ähnlichkeiten aufzeigen lassen, so ist zunächst der Ausdruck Ebenbild Gottes ein weitschichtiger. Um ihn näher zu bestimmen, wird ein bestimmter Kanon aufzustellen sein, wonach der genaue Inhalt festzustellen wäre. Diesen Kanon stellt Calov[5] auf: *Eam conformitatem hominis cum Deo ad imaginem Dei spectare, quae in creatione primis parentibus impressa, per transgressionem maximam partem amissa, per renovationem in hac vita et maxime in beata regeneratione ad alteram vitam restauranda est.* Ähnlich Balth. Meisner.[6] Er stellt 6 Regeln auf:

[3] *Anthropol. sac., dec. I, disp. I, qu. IV, p. 9.*
[4] Lehre von der Sünde, B. II, S. 474; vgl. Philippi, Glaubenslehre, 2. T., S. 359.
[5] *Systema, tom. IV, p. 572.*
[6] *L. c., qu. III, p. 7. 8.*

1. *Imago Dei ponenda est in iis, quorum ratione homini cum Deo similitudo aliqua intercedit.* Dieses schließt den Irrtum der Anthropomorphiten aus. Da Gott keinen Körper hat, so kann die Gottähnlichkeit des Menschen nicht in dem Körper liegen. Auch in neuerer Zeit ist der Irrtum, die Gottähnlichkeit in die aufrechte Gestalt des Menschen zu setzen, bei den Rationalisten aufgetreten.[7]

2. *Imago Dei non est collocanda in iis, quae post lapsum in homine manserunt integra.* Also kann unter dem Ebenbild Gottes nicht verstanden werden das geistig-persönliche Wesen des Menschen. So neuere Theologen wie Nitzsch[8] und Müller:[9] „So wird denn dasjenige das Ebenbild Gottes im Menschen sein, wodurch er von allen Naturwesen spezifisch verschieden und über sie erhaben ist. Er ist dies dadurch, daß er persönliches Wesen ist." Das geistig-persönliche Wesen des Menschen ist auch nach dem Fall, mit dem doch nach der Schrift das Ebenbild verloren ward, geblieben.

3. *Imago Dei non in una similitudine hominis cum Deo, sed in omnibus quaeratur.* Es ist also das Ebenbild Gottes nicht in der Herrschaft über die Tiere und die Erde überhaupt zu suchen, die ohnedies nicht völlig verloren ist. Diese verwerfliche Ansicht findet sich bei den Arminianern, Sozinianern, überhaupt bei den Vertretern des flachsten Rationalismus, so bei Bretschneider.[10] Dagegen ist zu sagen: Die Worte (1. Mose 1, 26), „die da herrschen," geben nicht den Inhalt, sondern die Folge der Ebenbildlichkeit an.

4. *Imago Dei ex consideratione peccati originalis mediocriter innotescere potest.* Hiermit soll gesagt sein, daß aus dem Elend des erbsündlichen Verderbensstandes, gleichsam aus der Negative, sich etwas, aber doch nur unvollkommen auf den positiven Inhalt der Ebenbildlichkeit schließen läßt.

5. *Imago Dei optime potest cognosci, si attendatur renovatio hominis, quae fit ad amissam imaginem.* Dies ist der von Gott selbst durch die Schrift (Eph. 4, 24; Kol. 3, 9. 10) gewiesene Weg.

---

[7] Bretschneider, Dogmatik, § 88, S. 513.
[8] System, § 91, S. 202.
[9] Lehre v. d. Sünde, B. II, S. 480.
[10] Handbuch der Dogmatik, B. I, § 115, S. 815.

6. *Ad cognitionem imaginis non parum facit consideratio status gloriosi in vita altera.*—Meisner faßt dann alles zusammen in den Aphorismus: *Quodcunque Deo est simile; quod per lapsum perdidimus; cujus contrarium in homine non renato deprehendimus; quod in nobis restaurandum novimus, ad imaginem Dei pertinuisse sine dubio censeamus.*

Dieser Kanon ist nicht etwa willkürliche philosophische oder auf der Vernunft ruhende theologische Spekulation, sondern er ruht auf der Schrift (Kol. 3, 9. 10; Eph. 4, 24). Auf Grund dieser Stellen wird unter dem Ebenbild Gottes ein Komplex von geistigen und sittlichen Eigenschaften, im engsten Sinne aber ein Komplex von geistlich-sittlichen Eigenschaften verstanden, die unter dem Begriff der *justitia originalis* zusammengefaßt werden und namentlich in der *vera agnitio Dei in mente,* der *conformitas plena cum lege in voluntate,* der *dilectio ardentissima in corde* und in der *rectitudo maxima omnium virium* bestehen, oder kurz ausgedrückt: in der *sapientia,* der *libertas (materialis),* der *justitia* und der *sanctitas.*

Darum machen unsere Theologen mit Recht den Unterschied zwischen *imago Dei generaliter accepta sive imago Dei late dicta et imago Dei specialiter accepta sive imago Dei stricte dicta.*

Im ersteren Sinne umfaßt das Ebenbild Gottes die ganze geistig-persönliche Wesenheit des Menschen, freien Willen *(libertas formalis),* Wahlfreiheit, Selbstbewußtsein, Erkenntnis, auch Herrschaft über die Natur; also begrifflich ausgedrückt, die Grundlage und zugleich die Folge des Ebenbilds im eigentlichen Sinne; vgl. Baier,[11] Joh. Musäus, Hafenreffer und Gerhard. Letzterer sagt bei der Verhandlung über das Ebenbild Gottes:[12] *Creatus est homo in summa innocentia, in summa animi et corporis puritate, ut in ipso, tanquam vivo speculo quodam, imago Dei reluceret. Sic imago divinae sapientiae fulgebat in intellectu hominis; imago bonitatis, μακροθυμίας, mansuetudinis, tolerantiae in animo hominis; imago caritatis et misericordiae divinae fulgebat in affectibus cordis humani; imago justitiae*

[11] *Comp., pars I, cap. IV, § 7. 8., p. 203 sq.*
[12] *Loci, tom. IV, loc. IX, § XXXVII, p. 246.*

sanctitatis et puritatis divinae lucebat in voluntate hominis; imago comitatis, benignitatis, veritatis in gestibus et verbis hominis.

Im engeren Sinne umfaßt das Ebenbild gewisse Vollkommenheiten, die trennbar sind von dem menschlichen Wesen und davon getrennt werden können, ohne das Wesen des Menschen aufzuheben (also *perfectiones accidentales*), die dem Willen und Erkenntnisvermögen anerschaffen und den göttlichen Vollkommenheiten ähnlich sind. Diese Vollkommenheiten sind: die zuständliche Vollkommenheit der Erkenntnis *(habitualis perfectio intellectus)* oder die Weisheit, in der der Mensch nicht nur natürliche und menschliche, sondern auch göttliche Dinge in vollkommener und dem Verstand angemessener Weise, und zwar in beständiger Regelmäßigkeit und Sicherheit *(habitus)* erkannte; nach der Seite des Willens die *habitualis inclinatio et promptitudo,* Gott über alles zu lieben und nach seinem Wohlgefallen zu handeln und alle niederen Fähigkeiten, namentlich das sinnliche Begehren, in Schranken und sich von allen ungeordneten Bewegungen frei zu halten. Diese Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit, eben die *justitia originalis,* ist recht eigentlich das Ebenbild Gottes, wonach, *absolute loquendo* (Baier), der ganze Mensch Gottes Ebenbild hieß. Daher auch, wenn unsere Theologen ohne nähere Bestimmung vom Ebenbild Gottes reden, sie darunter das Ebenbild in strengem Sinne gefaßt verstehen. So verstehen es auch unsere Symbole,[13] so auch wir.

Noch sei bemerkt, daß das göttliche Vorbild, dessen Ebenbild der Mensch war, der ganze dreieinige Gott ist und nicht etwa eine Person. Zu verwerfen sind die Meinungen derer, die wie Andreas Osiander und viele neuere Theologen (Philippi,[14] Thomasius, v. Hofmann, Vilmar, Jul. Müller) als Vorbild allein den Sohn annehmen. Der Sohn sei das Ebenbild Gottes und nach ihm sei der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen. Dagegen spricht schon, daß Christus in der Schrift nicht der erste Adam, sondern der zweite Adam genannt wird.

---

[13] *Apol. Conf. art. II, p.* 80, 16 *sq.; Form. Conc. S. D., I, p.* 576, 10.
[14] Glaubenslehre, II, S. 338.

LEHRSATZ II.

Das göttliche Ebenbild in dem Menschen machte weder das Wesen des Menschen aus, noch aber auch war es nur ein äusserliches Anhängsel, dessen Verlust den ganzen Zustand des Menschen nicht tiefgreifend alterieren konnte.

Anmerkung: — Das Ebenbild Gottes im Menschen ist nicht etwas sein Wesen Ausmachendes *(substantialis)*, sondern etwas Akzidentelles. Hiermit wird das Ebenbild Gottes im Menschen zunächst unterschieden von Christo, der allein wesentliches Ebenbild Gottes ist (2. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15; Heb. 1, 3), d. h. gleichen Wesens mit dem Vater. Dann aber soll mit dieser Erklärung, daß das Ebenbild Gottes im Menschen nichts das Wesen Ausmachendes, sondern etwas Akzidentelles ist, ausgesagt werden, daß das Ebenbild nicht das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, so daß mit dem Verlust des Ebenbildes auch das Wesen der Seele aufgehoben wäre, sondern daß vielmehr die im Ebenbilde zusammengefaßten Vollkommenheiten von der Seele abgetrennt werden können, ohne deren geistig-vernünftiges Wesen oder ihre Substanz zu vernichten.

So sprechen sich unsere Dogmatiker aus. Calov sagt:[1] *Patet, conformitatem, quae in substantia animae reperitur, aut corporis, ad imaginem Dei, stylo biblico descriptam, non pertinere, quia substantia animae aut corporis per lapsum non est deperdita, nec per renovationem restauratur.* Quenstedt:[2] *Imago illa Dei non est homo, sed in homine, h. e. non est homini substantialis sive essentialis, sed accidentalis.* B. Meisner sagt von dem Irrtum des Flacius:[3] *Spissum errorem esse pronunciamus, si imago Dei dicatur ipsa hominis substantia.* Hierauf führt er folgenden Beweis gegen Flacius: 1. Wäre, wie Flacius behauptet, das Ebenbild Gottes das Wesen des Menschen, so hieße der Satz: Der Mensch ist nach dem Ebenbild Gottes geschaffen, soviel als: Der Mensch ist nach dem Wesen des Menschen geschaffen, oder: Der Mensch ist geschaffen,—und das wäre absurd. 2. Es bliebe dann kein Un-

[1] *Systema, IV,* 573.
[2] *Theol. did. pol., pars II, cap. I, sect. II, qu. VI, ekthes. III, p. 17.*
[3] *L. c., qu. V. 3, p. 11.*

terschied zwischen dem Menschen und Christo, der allein wesensgleiches Ebenbild Gottes ist. Christus ist Ebenbild Gottes; der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. 3. Der Mensch würde dann Gott gleichgestellt. Das Bild Gottes besteht vornehmlich in Gerechtigkeit und Heiligkeit. Wäre das Bild Gottes nun des Menschen Substanz, so wäre der Mensch substantiell heilig und gerecht. 4. Dann wäre das Ebenbild nicht verloren, denn der Mensch wäre ja noch. Gerade hieraus, daß ja nach dem Fall das Ebenbild verloren, führt Brochmand[4] den Beweis. Wäre nun das Ebenbild Gottes die Substanz des Menschen, so müßte ja mit dem Fall der Mensch selbst vernichtet sein. Wir können hinzusetzen, daß der Fall ja eigentlich unmöglich gewesen wäre, wenn die Gerechtigkeit und Heiligkeit das Wesen und die Substanz des Menschen gewesen wäre, so unmöglich wie der Fall Gottes, der dem Wesen nach gerecht und heilig ist.

Soweit unter dem Ebenbild Gottes die geistige Natur des Menschen mit ihren geistigen Kräften, also das Ebenbild Gottes im weiteren Sinne verstanden wird, so ist es durch den Fall nicht verloren gegangen, wie 1. Mose 9, 6; Jak. 3, 9 bestätigen, welche Stellen ja auch dem gefallenen Menschen das Ebenbild beilegen. Es sind diese Stellen auch gerade diejenigen, welche zeigen, daß die Schrift selbst den Unterschied zwischen dem Ebenbild im engeren Sinne, das wiederum nach Aussage der Schrift völlig verloren ging, und dem Ebenbild im weiteren Sinne, das nicht verloren wurde, vorlegt.

So gewiß nun das Ebenbild Gottes als akzidentelles zu bezeichnen ist, ebenso gewiß ist es nicht für ein blosses Anhängsel zu dem Wesen des Menschen zu halten, welches von außen zu dem bereits völlig konstituierten Menschen hinzukam, so daß auch durch den Verlust desselben die menschliche Natur nicht wesentlich hätte verletzt werden können. Dies ist die papistische, schon von den Scholastikern vorgetragene Irrlehre. Diese macht den oben angeführten Unterschied zwischen *imago* und *similitudo*. Nach Petrus Lombardus ist *imago* die *mens hominis, qua capax Dei*

---

[4] *Systema, tom. I, art. IX, cap. II, qu. XII, p. 317.*

est ejusque particeps esse potest, die *similitudo* ist die *rectitudo, justitia et sanctitas,* welche zu der *imago* als *donum superadditum* hinzukommt. Schon im Urstande ist im Menschen ein Widerstreit zwischen den höheren, geistig-vernünftigen Kräften und zwischen den niederen, sinnlichen Trieben. Das Ausbrechen des Streites wurde eben durch das *donum superadditum* oder *supernaturale,* der mitgegebenen *rectitudo,* verhindert, weshalb auch das *donum supernaturale* als *frenum aureum* bezeichnet wird. Sonst vergleichen die Papisten dasselbe auch[5] einem *sertum, quod capiti virginis imponitur, et quamvis auferatur, ipsa tamen nihilominus virgo manet; vesti, qua exuta homo quidem nudus redditur, sed natura non tollitur.* Dieses letztere behauptet aber auch die reine Lehre nicht. Das *donum superadditum* gehört nach der römischen Lehre gar nicht eigentlich zur Natur des Menschen; ja, wie etliche Scholastiker, Alexander Hales, Bonaventura, Duns Scotus, also die Franziskaner, es darstellen, war die Heiligkeit, oder ursprüngliche Gerechtigkeit, der *status elevationis,* erst nach der Schöpfung dem Menschen als Belohnung für seinen verdienstlichen Gebrauch der verliehenen natürlichen Kräfte verliehen, während andere, Thomas von Aquino, und überhaupt die Dominikaner, die Heiligkeit doch als gleichzeitig mit der Schöpfung verliehen ansehen. Durch den Fall hat nach ihnen allen der Mensch das *donum superadditum* verloren; aber damit ist er nicht in einen Stand völliger Verderbnis, sondern nur in einen *status purorum naturalium* getreten, der gleichsam ein Zustand der Indifferenz, d. h. weder gut noch böse ist. Diese ganze Lehre ist schon angedeutet im Tridentinum, wo die *justitia originalis* als *a Deo accepta*[6] bezeichnet wird, also als ein *donum superadditum* für den bereits geschaffenen Adam. Dann heißt es im *Catechismus Romanus:*[7] *Tum originalis justitiae admirabile donum addidit.* Dann findet es sich ausführlich bei Bellarmin:[8] *Nos vero existimamus, rectitudinem illam etiam partis inferioris fuisse donum supernaturale.* Dies alles ist nichts als Pelagianismus. Deshalb sagt Luther:[9] „Vor solcher

---

[5] Siehe Meisner, *l. c., disp. II, p. 35.*
[6] *Sess. V, can. 2, p. 22.*
[7] *Pars I, cap. II, qu. XVIII, p. 33.*
[8] *Disput., tom. IV, de gratia primi hominis, cap. V,* 11, *p. 8.*
[9] Ausleg. d. 1. Buchs Mose, zu 3, 7, B. I, S. 374.

Lehre (daß die natürlichen Kräfte rein behalten nach dem Fall), weil sie die Erbsünde gering machet, soll man sich hüten wie vor einem Gifte."

Im Gegensatz gegen diese papistische Lehre und auf Grund der Schrift behaupten wir, daß die *justitia originalis* ein *donum naturale* war. So sagt Luther weiter zu 1. Mos. 3, 7:[10] „Wir sollen es vielmehr dafür halten, daß die Gerechtigkeit nicht gewesen sei eine Gabe, so von außen darzugekommen und etwas Unterschiedliches von der Natur des Menschen gewesen sei, sondern sei wahrhaftig natürlich gewesen, also daß Adam von Natur Gott geliebet." Hollaz[11] bringt folgende Erklärung und Begründung darüber: *Imago Dei non quidem naturam primi hominis per modum partis essentialis constituit, neque ex natura ejusdem per se et necessario velut proprium inseparabile emanavit; attamen primo homini naturalis fuit, quia per creationem cum ipsa hominis natura esse coepit; adeoque ipsi tum debita, tum penitissime infixa fuit; juxta atque naturam hominis integri ad obtinendum finem ipsius, intime perfecit, et per naturalem generationem ad posteros propagari potuit.* In dieser Erklärung liegt schon eine Andeutung, wie hier das Wort natürlich *(naturalis)* zu verstehen sei. Es wird noch genauer von unsern Theologen erklärt, so von B. Meisner:[12] *Quod igitur spectat vocem naturalis, sumitur illa: 1. constitutive pro eo, quod ipsi naturae largitur esse; 2. consecutive pro eo, quod a forma essentialiter fluit, ut facultates animae; 3. subjective pro eo, quod naturae penitissime infixum haeret; 4. perfective pro eo, quod naturam exornat, juvat, perficit; 5. transitive, quod naturaliter et per naturam propagatur. Primum secundumque modum non intelligimus, cum justitiam naturalem dicimus, quia nec pars aut principium hominis constitutivum proprie dictum, nec aliqua facultas animae fuit; postremos vero modos omnes attendimus, adeoque justitiam primaevam donum supernaturale fuisse negamus, quia non intrinsece adhaesit, aut supra nativas dotes aut vires fuit; sed potius connaturale dicimus, tum, quia naturae ex creatione per se et arctissime ut proprietas naturalis inhaesit, tum, quia ean-*

---

10 A. a. O., S. 375.

11 *Examen, pars II, cap. I, qu. 20, p. 518.*

12 *L. c., qu. II, p. 44.*

dem perfecit, adeoque ad ejus complementum naturale concurrit, tum, quia per generationem carnalem in posteros fuisset propagata et naturaliter derivata. Wir können also dies sagen: Daß das Ebenbild Gottes in dem ersten Menschen ein natürliches genannt wird, heißt nichts anders als, die ursprüngliche Gerechtigkeit war etwas, was einesteils in den geistig-moralischen Fähigkeiten des Menschen wurzelte, anderenteils den Menschen zu dem seinem Ideal Entsprechenden machte.

Der Schriftbeweis für die natürliche Inhärenz des göttlichen Ebenbildes oder ursprünglicher Gerechtigkeit ist dieser:

1. Nach 1. Mose 1, 26. 27 ist der Mensch geschaffen zu Gottes Ebenbilde. Was er aber durch die Schöpfung empfängt, das ist für ihn ein *naturale* oder *connaturale,* nicht ein *superadditum,* denn die Schöpfung ist in bezug auf den ersten Menschen das, was die Zeugung in bezug auf die übrigen Menschen ist. Wie nun das durch Zeugung und Geburt dem Menschen Zukommende ein *naturale,* nicht ein *supernaturale* oder *superadditum* ist, so ist es auch das durch die Schöpfung Empfangene.

2. Es lehrt 1. Mose 1, 28 klar, daß die Zeugung auch im Stande der Unschuld würde stattgefunden haben und daß so das Bild Gottes auch würde fortgepflanzt worden sein. Dies folgt aus dem Zusammenhang von V. 28 mit V. 27. Ist aber das Ebenbild Gottes etwas durch Zeugung Fortzupflanzendes, so ist es etwas Natürliches; vgl. H. Kromayer,[13] F. Bechmann[14] und B. Meisner.[15]

Es kann freilich das Ebenbild Gottes als *donum* und *gratia* bezeichnet werden, doch nicht in dem Sinne von *donum supernaturale* der Papisten, sondern so, wie Gerhard ausführt:[16] *Non negamus, justitiam originalem donum Dei vel gratiam dici posse ratione originis, quia integritatem illam primus homo non a se ipso habuit, sed ex conditionis gratia accepit. Si vero de modo inhaerentiae quaeratur, dicimus justitiam originalem donum fu-*

---

[13] *Theol. pos. polem., art. VII, thes. III, p. 432 sq.*
[14] *Theol. polem., pars I, loc. IV, controv. III, sect. I, p. 327.*
[15] *L. c., p. 44 sq.*
[16] *Confessio catholica, lib. II, pars III, art. XX, cap. II, p. 1372.*

isse non externum et superadditum, sed homini concreatum, quod postquam per peccatum amisit, naturalia ejus non manserunt integra. Auch von gewissen *dona supernaturalia* sprechen unsere Theologen. Meisner z. B.[17] bezeichnet das Wohnen des Heil. Geistes und der heil. Dreieinigkeit im Menschen als solche. Ihm treten Gerhard,[18] Calov[19] und Quenstedt[20] bei. Doch will Hollaz[21] auch dies, und wie es uns scheint, folgerichtiger als *donum naturale* angesehen wissen.

Hier sei auch erwähnt die Frage, welche unsere Theologen bei der Behandlung des Ebenbildes Gottes aufstellen, nämlich: „War auch das Weib nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen?" Die Veranlassung zu dieser Frage gab die Antithese der Sozinianer. Da diese das Ebenbild in die Herrschaft des Menschen über die Kreatur setzen, so sprechen sie dem Weibe wegen Eph. 5, 24 die Ebenbildlichkeit ab. Die Widerlegung gibt Brochmand[22] in schlagender Weise so: *Primo, falsum est, imaginem Dei proprie consistere in dominio.....Deinde, non minus falsum est, dominium negatum esse mulieri. Nam licet mulieri non fuit concessum dominium in virum, attamen non negatum fuit ei dominium in reliqua animantia. Ita enim habent verba Mosis,* Gen. 1, 27. 28: *Deus creavit.....dixit.....dominamini in pisces......* Der Plural ist also auf Adam und Eva bezüglich.

---

17 *L. c., p. 44.*
18 *Loci, tom. IV, loc. IX, § LXXIX, p. 259.*
19 *Systema, tom IV, art. II, cap. I, qu. I, p. 467.*
20 *Theol. did. pol., pars II, cap. I, sect. II, qu. VI, obj. dial. I, p. 41.*
21 *Examen, pars II, cap. I, qu. 22, p. 526.*
22 *Systema, tom. I, art. IX, cap. II, qu. X, p. 314.*

LEHRSATZ III.

Der Urstand des Menschen in der ursprünglichen Gerechtigkeit war zwar ein Stand der Vollkommenheit, war aber doch der Entwicklung fähig.

Anmerkung: Es ist nach der Schrift gewiß, daß der Zustand in der ewigen Seligkeit ein solcher ist, der eine Entwicklung zu höherer Vollkommenheit ausschließt; denn in der ewigen Seligkeit ist die Möglichkeit des Falles und der Sünde ausge-

schlossen. Darum ist es auch gewisse Wahrheit der Schrift, daß der Urstand des Menschen, so vollkommen er war, doch noch eine Entwicklung zu höherer Vollkommenheit zuließ, weil ja in anderm Falle die Möglichkeit des Sündenfalles hätte ausgeschlossen sein müssen.

Demgemäß lassen sich auch unsere Theologen vernehmen; sie sagen eine Entwicklungsfähigkeit des Urstandes des Menschen aus. Baier[1] nennt die anerschaffene Weisheit eine *pro statu primaevo sufficientem* und gibt dazu die Anmerkung: *Adeoque talem, quae tamen temporis progressu posset augeri, non autem ita perfectam ac diffusam, ut se etiam ad libera Dei decreta cognoscenda extenderet, aut accuratissimam rerum naturalium omnium scientiam inferret.* Ebenso beschreibt er[2] die Gerechtigkeit und Heiligkeit als die *ex parte voluntatis a Deo collatae vires spirituales,* und zwar als *habitualis inclinatio et promptitudo ad Deum super omnia diligendum.* Er gibt aber dazu die Anmerkung: *Nimirum, ut legibus non tantum affirmativis, sed et negativis obedientia sincera ac plena praeberetur atque omnia, quae alio inclinare poterant voluntatem, declinari aut sperni possent.* Ebenso äußert sich Quenstedt[3] in bezug auf die Heiligkeit des Willens: *Sanctitas in primo homine non absolutam impeccabilitatem, sed saltem secundum quid immunitatem a peccato in voluntate ejus introduxit.*

Hiermit ist deutlich gesagt, daß der Urstand ein Stand vollkommener, aber nicht vollendeter Heiligkeit war, ein *status probitatis,* den der erste Mensch durch Gebrauch seiner Freiheit bejahen und bestätigen sollte, um in Ähnlichkeit des Standes der Seligen in einen von Gott verliehenen Stand der Bewährung *(status perseverantiae)* zu gelangen, wo von ihm nicht nur wie im Urstande das *posse non peccare,* sondern das *non posse peccare* oder die *impeccabilitas absoluta* gelten sollte, die ihm der Schrift gemäß im Urstande nicht beigelegt werden kann und auch von unsern Theologen nicht beigelegt wird. Luther sagt zu 1. Mose 2, 17:[4]

---

[1] *Compendium, pars I, cap. IV,* § *9, p. 205.*
[2] *L. c.,* § 10, *p. 206.*
[3] *L. c., sect. I, thes. XIX, p. 7.*
[4] A. a. O., S. 346-348.

„Zum andern beweist sie auch, daß Adam im Stande der Unschuld und Gerechtigkeit geschaffen sei......und wäre aus dieser kindischen Unschuld (daß ich es so nenne) versetzt worden in eine männliche Unschuld, welche die Engel haben, und wir auch im zukünftigen Leben haben werden. Denn darum nenne ich es eine kindische Unschuld, daß Adam gleich in einem Mittelstande, daß ich so davon rede, geschaffen war, das ist in einem solchen Stande, darinnen er durch den Teufel konnte betrogen werden und in diesen Jammer fallen, darein er denn gekommen ist......Warum aber Gott den Menschen in diesem Mittelstande also habe schaffen wollen, gehört uns nicht zu erörtern oder vorwitziglich darnach zu forschen...... So wir aber Mosi folgen wollen, können wir sagen, daß die Erbgerechtigkeit das könne genannt werden, daß der Mensch gerecht gewesen ist, wahrhaftig, aufrichtig."[5]

[5] Der lateinische Text der Erlanger Ausg., B. I, S. 143 lautet hier: *Justus, rectus, intellectu praestanti, voluntate recta et tamen imperfecta, nam perfectio differebatur post illam animalem vitam ad spiritualem.*

LEHRSATZ IV.

Wiewohl der Entwicklung fähig, war doch der Urstand des Menschen als ein Stand der Vollkommenheit ein Stand hoher Herrlichkeit und Glückseligkeit.

Anmerkung: — Das göttliche Ebenbild, welches in sich vor allen Dingen die *perfectiones principales* der ursprünglichen Gerechtigkeit begriff, schloß aber zugleich eine Reihe von *perfectiones minus principales* in sich, welche als die Folge der ursprünglichen Gerechtigkeit anzusehen sind. Es sind: Freiheit von Schmerz, Leiden usw. *(impassibilitas)*, 1. Mose 3, 16; Unsterblichkeit (1. Mose 2, 17; Röm. 5, 12; 6, 23) und Herrschaft über die Kreatur (1. Mose 1, 26. 27). Die Unsterblichkeit ist natürlich nicht die, welche Gott hat, in welcher weder die Fähigkeit noch der Akt des Sterbens ist, auch nicht die absolute Unsterblichkeit, wie sie im ewigen Leben statt hat, sondern es ist eine bedingte und geordnete, sofern der Mensch dem Tode nicht unterworfen wäre, wenn er nicht gesündigt hätte (1. Mose 2, 17; Röm. 5, 12).

In Antithese stehen hier die Sozinianer und alle Rationalisten mit der Behauptung, daß der Tod auch dem ersten ungefallenen Menschen *naturalis* war, d. h. in seiner Natur schlechthin begründet war. Die Widerlegung liegt in 1. Mose 2, 17; Röm. 5, 12. Da der Mensch Sünde und Tod nicht in sich selbst mit in die Welt gebracht hat, sondern Sünde und Tod von außen her in die Welt gekommen (Röm. 5, 12), so kann der Tod nicht als dem ersten Menschen *naturalis* bezeichnet werden.

Meisner gibt[1] folgende Darstellung der *perfectiones principales et minus principales: Fuit (imago Dei) autem nihil aliud, quam excellens quaedam conformitas cum Deo...... Hanc vero conformitatem dicimus fuisse geminam. Unam nominamus......primariam...... Primariam hominis cum Deo conformitatem in anima sitam censemus et quidem in animae partim intellectu, partim appetitu. In intellectu erat perfecta Dei voluntatis divinae notitia, summaque rerum omnium scientia, qua in parte homo conformis fuit sapientiae Dei (Gen. 1, 31; Ecclesiast. 7, 30; Col. 3, 10; Gen. 2, 19. 23). Appetitus duplex, rationalis et sensitivus. In rationali seu voluntate erat: 1, naturalis ad bonum propensio, 2, voliti libera et expedita executio (Gen. 1, 31; Ecclesiast. 7, 30; Eph. 4, 24). Isto Dei sanctitas, hoc libertas repraesentabatur. In appetitu sensitivo erat conformitas tum cupiditatum, tum affectuum cum recta ratione (Gen. 2, 25), quibus Dei castitas, puritas et integritas figurabatur. Tres vero hae dignitates et excellentiae uno justitiae vel innocentiae originalis nomine communiter efferuntur. Minus principalem hominis cum Deo conformitatem partim in conditione corporis (impassibilitas, immortalitas), partim in externo dominio positam fuisse arbitramur. — — Omnes autem istae excellentiae (mentis sapientia, cordis sanctitas, appetitus integritas et caeterarum virium consonantia) uno nomine dicuntur justitia originalis, quae ab imagine Dei differt, ut pars a toto. Imago enim latius patet quam justitia, siquidem hanc includit.*[2]

Die *perfectiones principales* und *minus principales* nennen unsere Theologen die *imago Dei* ὁλικῶς *accepta*, die ursprüngliche Gerechtigkeit allein die *imago Dei* μερικῶς

[1] *L. c., qu. VI, p. 13 sq.*
[2] *L. c., disp. II, p. 33.*

accepta, weshalb der schon angedeutete Satz gilt: *Differunt imago Dei et justitia originalis ut totum et pars.*[3] Es ist dies eine andere Unterscheidung als die früher angeführte vom Ebenbild Gottes im engeren und im weiteren Sinne. Unter dem Ebenbild im weiteren Sinne ist ja die ganze geistig-persönliche Art des Menschen mitverstanden, die freilich manche Dogmatiker wie Dannhauer, Calov, überhaupt auch nur im weiteren Sinne Ebenbild Gottes zu nennen, Abstand nehmen. Dies letztere ist jedoch nach Jak. 3, 9 ohne Grund. Baier rechnet die *perfectiones minus principales* mit unter das Ebenbild Gottes im weiteren Sinne. Es ist ersichtlich, daß die *imago Dei stricte dicta* mit der *imago* ὁλικῶς *accepta* zusammenfällt als Inbegriff der *perfectiones principales et minus principales.*

Ersichtlich ist auch das Interesse so sorgfältiger Unterscheidung bei unsern Theologen. Sie sind immer bemüht, dem Einwurf zu begegnen, als wäre das Ebenbild Gottes doch durch den Fall nicht verloren, weil noch den jetzigen von Sündern gezeugten Menschen mancherlei Treffliches aus der ersten Schöpfung des Menschen zu eigen geblieben ist. Wird ein solcher Einwand hergenommen aus dem noch vorhandenen geistig-persönlichen Wesen des Menschen, so begegnen ihm unsere Theologen mit der schriftgemäßen Unterscheidung vom Ebenbild im engeren und weiteren Sinne. Wird dagegen der Einwand hergenommen von der wenigstens noch teilweise vorhandenen Herrschaft des Menschen über die Kreatur, so begegnet ihm unsere Theologie mit der ebenfalls schriftgemäßen Unterscheidung vom Ebenbild Gottes allgemein oder speziell gefaßt.

Da nun der Mensch im Stande der Unschuld mit dem Bilde Gottes eine Summe so hoher geistlicher, geistiger und körperlicher Vorzüge besaß, so mußte er in diesem Stande ein überaus seliger Mensch sein. Daher wird der Urstand mit Recht ein überaus glückseliger Zustand genannt, da ja überdies dem Menschen außer den ihn beseligenden Vorzügen seiner Person auch ein vortrefflicher Aufenthaltsort, das Paradies, angewiesen war. Gerhard[4] beschreibt den glücklichen Stand des ersten

[3] Quenstedt, *l, c., cap. I, sect. I, thes. VIII, nota, p. 3.*
[4] *Loci, tom. IV, loc. IX, § XXXVIII, p. 247.*

Menschen im Paradiese so: *Hinc factum est, ut homo laetus, beatus, quietus in Deo creatore suo exultaret, nullus in eo metus, nullus terror, nulla tristitia in ipso locum haberet.*

So ist denn nach der Lehre der Schrift und der lutherischen Kirche die Entwicklung des Menschengeschlechts von Anfang her eine solche, daß sie, wenigstens die Periode von Adam bis Christus angesehen und abgesehen von dem in dieser Zeit durch den Glauben an den verheißenen Heiland gewirkten göttlichen Leben, nicht ein Steigen, sondern ein Sinken, nicht eine Entwicklung nach oben, sondern nach unten war. Falsch sind deshalb folgende Ansichten über die Entwicklung der Menschheit:

1. Die Ansicht des vulgären Rationalismus und des Materialismus, die den Anfang des Menschengeschlechts tierisch denkt und den Menschen aus einem Zustande tierisch-unbewußten Lebens zu vernünftiger Menschlichkeit sich entwickeln läßt. — Gerade das Gegenteil sagt Röm. 1, 21 - 32 aus, nämlich daß die Menschen aus einem selbst nach dem Falle noch vergleichsweise trefflichen Stande bis in das Tierisch- (V. 26. 27) unvernünftige (V. 31) hinabgesunken sind.

2. Die Ansicht von Schleiermacher, der hier mit dem Katholizismus zusammentrifft, nach welchem im ersten Menschen vor dem Fall der heute vorhandene Streit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft war. Ähnlich steht auch Kant. [Nach Pfleiderer[5] ist der Urstand des Menschen „ein Zustand sittlicher Unreife und Unmündigkeit" (Hegel), der „neben den guten Anlagen auch die positive Potenz des Bösen......in sich begreift." Ja, da wohl, wie nach der Erfahrung zu schließen sei, das Böse entschiedene Übermacht über das Gute geltend gemacht haben werde, so sei der Zustand der ersten Menschen als „sittliche Roheit" zu denken.]

3. Die Hegelsche Anthropologie, nach welcher im Anfang die Menschheit sozusagen blinde Vernunft war und zunächst hindurchgeht durch einen notwendigen Zustand der Entzweiung (Fall), hierdurch zum Selbstbewußtsein kommt,

---

[5] Wesen d. Relig., S. 303 ff.

in welchem sich der Mensch als noch von Gott verschieden denkt, bis die Vollendung des Selbstbewußtseins in Christo kommt, in welchem sich der Mensch wesentlich eins denkt mit Gott. Siehe Daubs Urteil über den Sündenfall, unten § 32.

4. Die Ansicht von Julius Müller, nach welchem die Menschenseelen in einem vorirdischen Zustande gefallen sind, welcher Fall von Adam durch den irdisch-geschichtlichen Sündenfall bestätigt wird.

Alle diese und ähnliche Ansichten haben, abgesehen von dem schon zur Widerlegung Beigebrachten, ihr Verdammungsurteil in dem Urteile Gottes über seine Schöpfung: „Siehe da, es war sehr gut."

LEHRSATZ V.

In der Antithese zur schriftgemässen Lehre vom Ebenbilde Gottes steht die gesamte rationalisierende Theologie mit der Behauptung, dass die Heiligkeit als eine sittliche Eigenschaft nicht etwas Anerschaffenes, sondern nur etwas Erworbenes sein könne.

Anmerkung: — In dieser Antithese stehen Sozinianer, Arminianer, Übergangstheologen, vulgäre Rationalisten, Supranaturalisten, spekulative Rationalisten, neuere und neuste philosophische, unionistische und vermittelnde Theologen. Sie alle behaupten, daß das Ebenbild nicht bestanden haben könne in anerschaffener, vollkommener Heiligkeit, weil Heiligkeit nur etwas durch sittliche Betätigung und Arbeit Erworbenes sein könne. Vielmehr habe das Ebenbild nur bestanden im sittlichen Bewußtsein vom Guten und Bösen, in der Wahlfreiheit oder formalen Freiheit *(liberum arbitrium)*, in einer Anlage zu erreichender sittlicher Vollkommenheit, in einer nur keimweise verliehenen Rechtbeschaffenheit. Eine anerschaffene Heiligkeit, sagen sie, sei eine Naturnotwendigkeit und hebe somit den freien Willen auf. So sagt schon Faustus Socinus:[1] *Justitia non est perfectio naturalis, sed voluntaria. Quare non potuit*

---

[1] *Praelectiones theol., cap. III;* siehe Strauss, Glaubenslehre, B. I, S. 709.

eam homo in creatione nancisci, sed si libero arbitrio liberaque voluntate, qua praeditus erat, recte usus fuisset, eam adeptus esset. Auch Julius Müller[2] erklärt, daß die formale Freiheit sich zur realen (materialen) oder zum Habitus des guten Wollens, oder mit andern Worten zur Heiligkeit und Gerechtigkeit, habe entwickeln sollen. Diese Entwicklung habe freilich nicht stattgefunden, sondern das Gegenteil.

Im Zusammenhange hiermit sei auf eine bemerkenswerte Erscheinung in der neueren Theologie aufmerksam gemacht. Die neueren Theologen, die immer ihre Konsequenz herausstreichen, wollen gewöhnlich keine Adiaphora anerkennen, weil alles sittlich sei; aber für den erstgeschaffenen Menschen setzen sie einen neutralen Zustand zwischen gut und böse voraus.

Gegen den Einwurf nun, daß die Heiligkeit nichts Anerschaffenes sein könne, weil sie dadurch zu einer Naturnotwendigkeit werde und so den freien Willen aufhebe, haben wir folgendes zu sagen:

1. Der Zustand der anerschaffenen Heiligkeit ist nicht ein Zustand physischer Naturnotwendigkeit und hebt den freien Willen nicht auf. — Dem ersten Menschen war nur die Möglichkeit des Nichtsündigens gegeben, und er sollte die mit freiem Willen festhalten; er hatte aber die Möglichkeit anders zu wollen als Gott. Er hatte also freien Willen. Die ursprüngliche Gerechtigkeit ist ja nur das anfängliche Stehen des Menschen in gottgefälliger Richtung oder der Habitus, daß er Gott wahrhaft liebte, fürchtete und vertraute; aber dieser Habitus war akzidentell, d. h. verlierbar. Es ist eben in der ursprünglichen Gerechtigkeit beides gesetzt, die materiale (reale) wie die formale Freiheit, d. h. ebensowohl die Freiheit als Zustand *(habitus)* des Hingegebenseins in den Willen Gottes, mit Freuden und Lust zu wollen, wie Gott will, als auch als Zustand der reinen Wahl, da ein Anderswollen als Gott immerhin möglich ist. Darum kann die ursprüngliche Gerechtigkeit nach unserm schriftgemäßen Verständnis keineswegs für eine physische Notwendig-

[2] Lehre von der Sünde, B. II, 3. Buch, Abt. 1, Kap. 1 u. 2.

keit erklärt werden, d. h. für etwas, das des sittlichen Charakters entbehrte.

2. Wenn man einen Zustand der materialen Freiheit, zu dem es nicht vom Zustand der reinen formalen Freiheit aus gekommen ist, nicht für einen Stand wahrer sittlicher Freiheit, sondern physischer Notwendigkeit erklären wollte, so müßte man ja zuletzt Gott selbst, dessen Ebenbild doch der Mensch sein soll, die sittliche Freiheit und wahre sittliche Natur überhaupt absprechen, da derselbe mit Notwendigkeit nicht anders als gut sein kann und von Ewigkeit nicht anders sein konnte. Man müßte dann ebenso auch sagen, daß die ewig Seligen gerade nicht in einem Zustand der sittlichen Vollkommenheit wären, denn auch sie können absolut nicht mehr sündigen. Dazu ist dieser ihr Zustand nicht Resultat des vorangegangenen Heiligungskampfes, wo der Wille sich immer für das Gute entschied, sondern es ist eine Gnadengabe Gottes an die Seligen. Ja streng genommen müßte man nach dem gemachten Einwurf wie Pelagius den Begriff der materialen Freiheit gegen Röm. 6, 22 überhaupt verneinen.

3. Daß die ursprüngliche Gerechtigkeit etwas Erarbeitetetes sein müsse, wie eingeworfen wird, widerspricht ganz der Glaubensähnlichkeit, d. h. der Aussage der H. Schrift: „Alle gute Gabe und alle vollkommene Gabe kommt von oben herab, von dem Vater des Lichts." Und welche Gabe wäre mehr eine gute und vollkommene Gabe als gerade vollkommene Heiligkeit und Gerechtigkeit? Es war mit dem Menschen im Urstande, wie es mit dem erlösten Menschen ist. Diesem wird zum Glauben, der eine Gabe Gottes ist (Eph. 2, 8), die Liebe als weitere Gabe Gottes gegeben (Eph. 2, 5 verglichen mit 3, 14—17) und damit der Anfang der Heiligung und alles Wachstum in der Heiligung. Die Heiligung erzeugt der Mensch nicht aus sich (Joh. 15, 5; 2. Kor. 3, 5), sondern empfängt dieselbe als Gnadengabe von Gott (Phil. 1, 6. 11; Joh. 15, 5; 2. Kor. 3, 5; Phil. 2, 13), und wie alles Näherkommen an den Habitus der materialen Freiheit, so ist denn endlich die Vollkommenheit nur Gottes Gabe. „Wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe (Matth. 13, 12). Wie also bei dem erlösten Menschen das näher und

näher Kommen zur materialen Freiheit nicht etwas von ihm Hervorgebrachtes ist, so war es auch nicht die ursprüngliche Gerechtigkeit beim ersten Menschen. Würde dem erlösten Menschen das fortwährende Näherkommen an den Habitus der materialen Freiheit als Resultat seines treuen Gebrauches neuer, in der Rechtfertigung geschenkter geistlicher Kräfte zugeschrieben, und würde dementsprechend beim ersten Menschen die Heiligkeit als Resultat des rechten Gebrauchs einer ursprünglich ihm verliehenen nur formalen Freiheit angesehen, so würde mit diesen beiden eine Ehre und ein Verdienst des Menschen aufgerichtet, wovon die ganze Schrift nichts weiß.

4. „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung." Somit ist die Liebe auch der Kernpunkt des vollkommenen Gehorsams und der Heiligkeit der erstgeschaffenen Menschen gewesen. Es ist aber die Liebe etwas, das nicht erarbeitet werden kann, sondern in uns entzündet werden muß. Zur Liebe gegen Gott hatte sich also auch der erste Mensch nicht erst aus dem neutralen Zustande der bloßen Wahlfreiheit emporgearbeitet. Seine Liebe zu Gott war vielmehr etwas von Gott Gegebenes. Sie gehörte als Hauptstück zu der köstlichen ersten Ausrüstung der nichtgefallenen Menschen, die wir die ursprüngliche Gerechtigkeit nennen. Es ist ja auch in sich selbst eine völlige Unmöglichkeit, daß der erste Mensch mit großer Wahlfreiheit den Habitus wahrer Heiligkeit, deren Kern nach der Schrift ein für allemal die Liebe als des Gesetzes Erfüllung bleibt, hätte erarbeiten sollen. Denn war die Liebe ihm nicht von vornherein geschenkt, so war jeder Gebrauch der formalen Freiheit, weil er ja nun nicht von vornherein schon aus vorhandener Liebe zu Gott kommen konnte, auch nicht vor Gott gültig, nicht Gehorsam nach Gottes Gebot, sondern gar Sünde. Denn daß der Zustand in der bloßen formalen Freiheit ein gleichsam sittlich neutraler, weder Gott lieben, noch Gott nicht lieben, gewesen wäre, das gehört schon zu den kräftigsten Irrtümern des Pelagius und ebenso der neueren Theologen. Es gibt kein sittlich neutrales Gebiet, noch eine dem entsprechende Stellung zwischen Göttlichem und Ungöttlichem.

5. Der Satz, daß eine anerschaffene Heiligkeit die Wahlfreiheit ausschließe und daß Heiligsein nur möglich sei als das

Ziel, wozu der Mensch von dem neutralen Zustande der formalen Freiheit oder der Wahlfreiheit aus sich habe emporarbeiten sollen, wird auch durch seine Konsequenzen als verkehrt offenbar. Wenn nämlich der Mensch von der formalen Freiheit aus sich zu der materialen erheben und in der Richtung auf das Gute befestigen soll, so sind nur zwei Fälle möglich. Entweder muß man zugeben, daß schon nach dem ersten richtigen Brauch der formalen Freiheit, gleichsam nach dem ersten richtigen Schritt, doch nun auch schon eine bestimmte Richtung eingeschlagen ist, womit dann sofort auch keine rein formale Freiheit vorhanden wäre; oder man sieht nach Pelagius, der dies eben Vorgelegte erkannte, es vermeiden und die formale Freiheit als solche rein erhalten wollte, die Sache so an, daß der Mensch nach jedem richtigen Brauch der formalen Freiheit, wie die Zunge an der Wage, wieder auf den ganz neutralen und moralisch indifferenten (in Wahrheit freilich nie vorhandenen) Stand der formalen Freiheit zurückkehre, wobei dann freilich der Mensch nie in Wahrheit einen Habitus des Rechttuns, einen moralischen Charakter hätte, sondern gleichsam ein sittlich charakterloses Perpetuum mobile wäre. Während man also bei konsequentem Festhalten an der formalen Freiheit als Urstand des Menschen zugeben müßte, daß damit auf einen Zustand materialer Freiheit zu verzichten wäre, so wird man beim Festhalten an der Erreichbarkeit der materialen Freiheit ein immer stärkeres Zurücktreten der bloßen formalen Freiheit gegen das zunehmende Befestigtsein des Willens allein im Guten annehmen müssen, d. h. man wird, nur im unvollkommeneren Grade, dasjenige setzen, was man in vollkommener Gestalt von der gläubigen Theologie nach der Schrift als *justitia originalis* gesetzt verwirft, mit anderen Worten: man muß sich widersprechen.

6. Die Stellen Eph. 4,24 und Kol. 3,9.10 sprechen entschieden die Lehre von der anerschaffenen Heiligkeit und Gerechtigkeit aus. In beiden Stellen wird von Paulus der neue Mensch in dem Wiedergeborenen in Parallele gestellt mit dem erstgeschaffenen Menschen. Dies ist von Auslegern der allerverschiedensten Richtungen anerkannt. Nur der Unterschied findet sich, daß die Ausleger zum Teil mittelbar in den Stellen ein Zeugnis für die ursprüngliche Gerechtigkeit finden, während ein anderer Teil

derselben, und dies sind unsere lutherischen Theologen, ein unmittelbares Zeugnis in den Stellen erkennen.

Die ersteren lassen Paulus sagen: Zieht den neuen Menschen an, der ebenso nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, d. h. zur Erkenntnis, Gerechtigkeit und Heiligkeit (Eph. 4, 24), wie auch der ursprüngliche Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen war. Sollte nun, wie die Neueren annehmen, die Ebenbildlichkeit des erstgeschaffenen Menschen nur in der formalen Freiheit bestanden haben, so hätte nach dieser Auslegung Paulus, oder eigentlich der Hl. Geist, eine sehr verunglückte Parallele gemacht, nämlich diese: Zieht den neuen Menschen an, der nach dem Bilde Gottes, d. h. zur Erkenntnis, Gerechtigkeit und Heiligkeit geschaffen ist, wie ja auch der erste Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen, d. h. mit der Wahlfreiheit, mit der bloßen Fähigkeit, nach dem Guten zu streben, begabt war. Somit wären Dinge in Parallele gestellt, bei denen gar keine Parallele obwaltet. Derartiges ist ohne Lästerung dem Hl. Geist nicht zuzuschreiben. Diese Schriftsprüche wären also dahin zu verstehen, daß wie dem neuen Menschen in Christo nicht nur Wiederherstellung der Wahlfreiheit verliehen wird, sondern in der Wiedergeburt Heiligkeit und Gerechtigkeit, eine reale oder materiale Freiheit (Joh. 8, 36), anerschaffen wird, so ist der Zustand des ersten Menschen gleichfalls nach den Worten Pauli als parallel dem ersten ein Zustand anerschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit.

Darum haben unsere korrekten Theologen denn auch mit vollem Recht in beiden Stellen ein unmittelbares Zeugnis für die ursprüngliche Gerechtigkeit gesehen, denn das ἀνανεοῦσθαι (Eph. 4, 24) ist wegen des *ἀνά=renovari*=wiederhergestellt werden, deutet also auf etwas früher Vorhandenes, aber Verlorenes hin. Auch Julius Müller[3] gibt zu, daß die Stelle von einer Wiederherstellung des Ebenbildes handle, nur aber nicht in Beziehung auf den ersten Adam, sondern in Beziehung auf Christum. Es werde nicht ausgesagt, daß Gott den ersten Menschen nach seinem Bilde geschaffen, sondern nur den neuen Menschen. Wä-

[3] A. a. O., B. 2, 4. Buch, Kap. 3, S. 476 ff.

re das so von Paulus gemeint, dann hätte sein Ausdruck „wiederhergestellt" ἀνά) keine Berechtigung, weil es sich dann in bezug auf den neuen Menschen um etwas noch gar nicht Dagewesenes handeln würde, denn der neue Mensch in Christo und der erstgeschaffene Mensch entsprechen sich nach Jul. Müllers Ansicht ganz und gar nicht. Aber der Ausdruck Wiederherstellung in beiden Stellen zeigt doch deutlich, daß in beiden Stellen Zeugnis von der Wiederherstellung einer schon früher dagewesenen, aber verlorenen sittlichen Gestalt des Menschen gegeben werden soll.

So bleibt schließlich für Müller und verwandte Ausleger nur übrig, die Stellen auf die tägliche Erneuerung zu beziehen. Aber im Neuen Testamente heißt es wohl, daß der inwendige Mensch verneuert wird von Tag zu Tag (2. Kor. 4, 16), und daß wir uns verändern sollen durch Verneuerung des Sinnes (Röm. 12, 2), und daß beides geschieht, indem der neue Mensch immer mehr in uns Herrschaft gewinnt; aber es findet sich von der täglichen Verneuerung diese Redeweise in der Schrift nicht, daß der neue Mensch soll verneuert, ja wiederverneuert (ἀνακαινούμενον, Kol. 3, 10) werden. Es ist also daraus offenbar, daß die beiden Stellen nicht von der täglichen Verneuerung handeln. Auch der Ausdruck κτισθέντα (Eph. 4, 24) weist darauf, daß Paulus bei dem neuen Menschen an die dem ersten Menschen anerschaffene Ebenbildlichkeit denkt, zumal da es Kol. 3, 10 heißt: „Der ihn geschaffen hat." Mit Recht bemerkt W. Steiger,[4] daß das Partizip des Präsens jedenfalls zu erwarten wäre, wenn Paulus hier von der täglichen Verneuerung redete.

Man hat dagegen, daß wir die Kolosserstelle von der ursprünglichen Gerechtigkeit verstehen, noch eingeworfen, daß das αὐτόν in dem Satze τοῦ κτίσαντος αὐτόν offenbar nicht auf das Wort Mensch allein zurückgehe, sondern auf den Begriff „neuer Mensch," und daraus sei ersichtlich, daß von dem erstgeschaffenen Menschen nicht die Rede sein könne. Allein der Ausdruck „wiederhergestellt, erneuert" zeigt, daß der erste ebenbildliche Mensch und der neue Mensch identisch sind. Geht nun gram-

[4] Auslegung des Kolosserbriefes, zu K. 3, 10.

matisch das αὐτόν auch zunächst auf den neuen Menschen, so bezieht es sich der Sache nach doch auf den erstgeschaffenen Menschen. Gut umschreibt demnach Steiger[5] die Stelle so: „Ihr seid jetzt neue Menschen geworden, in denen Gott an die Stelle der alten Laster jene geistigen Eigenschaften erneuern will, die er ursprünglich in dem Menschen geschaffen." Ganz übereinstimmend damit sagt Calov:[6] *Per imaginem ejus, qui creavit ipsum, imago Dei, quae in prima creatione nobis concessa vel concreata est, intelligitur, ad quam nos renovamur, quaeque in nobis reparatur per Spiritum S., quae ratione intellectus consistebat in cognitione Dei, ut ratione voluntatis in justitia et sanctitate, Eph. 4,24. Per verbum itaque* τοῦ κτίσαντος *non nova creatio, sed vetus illa et primaeva intelligitur, quia in Adamo conditi omnes sumus ad imaginem Dei in cognitione Dei.*

Die Lehre von der ursprünglichen Gerechtigkeit ist also vollkommen begründet, und vollkommen besteht zu Recht dieser Schluß von Gerhard:[7] *In his dictis (Eph. 4, 24; Kol. 3, 10) sunt termini aequipollentes, ad imaginem Dei et juxta Deum, ac proponitur in eis descriptio novi hominis, qui novus dicitur, non propter essentiae mutationem, sed propter novas qualitates, cognitionem Dei, justitiam et sanctitatem veritatis sive veram. Cujus respectu homo juxta Deum conditus et ad imaginem Dei renovatur, in eo consistit imago Dei: at ratione cognitonis Dei, justitiae et sanctitatis etc. renovatur et eorum ratione juxta Deum conditus est ad imaginem Dei. Ergo in illis ipsis primaeva Dei imago in homine consistit.*

---

[5] A. a. O.
[6] *Bibl. ill. N. T., tom. II, p. 840.*
[7] *Loci, tom. IV, loc. IX, § XXIII, p. 242.*

2. Abschnitt.

Der Stand des Verderbens.

(De statu corruptionis.)

---

§ 29.

Von dem Verderben, oder der Sünde im allgemeinen.

(De peccato in genere.)

LEHRSATZ I.

Die Sünde ist die Abweichung vom Gesetz Gottes.

Anmerkung: — Die Schrift selbst gibt diese Definition, 1. Joh. 3, 4. Dem entsprechend definieren auch unsere Theologen die Sünde; so Hollaz:[1] *Peccatum est aberratio a lege divina creaturas rationales obligante culpabilis et poenam temporalem atque aeternam inferens.* So definiert auch Calov:[2] *Peccatum nihil aliud est quam illegalitas seu deformitas a lege.*

Wenn in diesen Definitionen als das Wesen *(forma)* der Sünde die *illegalitas* oder *aberratio a lege* bezeichnet wird, so ist zu merken, daß es sich hier um die sogenannte *absoluta definitio* oder *acceptio peccati* handelt. Anders wäre das Wesen der Sünde zu bestimmen, wenn es sich um die *acceptio respectiva* oder konkretive Betrachtung der Sünde handelt, d. h. um die Definition der Sünde, sofern sie im Menschen ist. Bei solcher Fassung ist das *materiale* der Sünde der *vitiosus actus* oder *habitus,* das *formale* aber ist der *reatus ad poenam,* oder die Verschuldung zur Strafe. Mit andern Worten: Das, woraus die Sünde in dem Menschen besteht, sind teils verwerfliche Handlungen, teils verwerfliche zuständliche Beschaffenheiten;

---

[1] *Examen, pars II, cap. II, qu. 1, p. 531.*
[2] *Theol. positiva, pars II, sect. II, cap. IV, thes. II, p. 276.*

oder dies, daß er ein Sünder ist, besteht darin, daß er anders ist und anders tut, als das Gesetz fordert. Und diesem Sündersein ist es wesentlich, daß der Mensch damit schuldig und der Strafe unterworfen ist.

Diese Fassung der Sünde nach konkretiver Betrachtung ist wichtig und muß wohl von der absoluten unterschieden und recht verstanden werden. Sie liegt zugrunde in dem allbekannten Axiom, daß durch die Taufe das *formale,* nicht das *materiale* der sündlichen Handlung oder des sündlichen Zustands aufgehoben werde.[3] Würde dieses Axiom nach der abstrakten Betrachtung der Sünde verstanden, so würde der furchtbare Irrtum der Baptisten und anderer Schwärmer damit ausgesprochen, daß durch die Taufe das Sündigsein und Sündigen im Menschen aufgehoben werde. Aber so verstanden, wie es verstanden werden soll, nämlich nach der konkretiven Betrachtung der Sünde, sagt das Axiom, daß durch die Taufe die Verschuldung des Menschen aufgehoben werde, denn sie wirkt ja Vergebung der Sünde, nicht aber ist die Zuständlichkeit des Sündigens aufgehoben.

Bei der absoluten Betrachtung der Sünde ist also das *formale* derselben die Abweichung vom Gesetze Gottes oder die ἀνομία, während das *materiale* alles ist, was Beziehung zum Gesetz hat, also alles Moralische, Sittliche, weder rein Physisches noch rein Geistiges.

Diese eben gegebene Ausführung ist die von B. Meisner.[4] Sie darf für zutreffender gelten als die von Quenstedt,[5] welcher als das *formale* der Sünde bei der absoluten Betrachtung derselben allerdings auch die Abweichung vom Gesetze Gottes ansieht, wie die Schrift ja deutlich lehrt, dagegen aber als das *materiale* das *subjectum in quo* oder die *materia in qua,* d. h. die gefallenen Menschen oder Engel faßt. Allein, die Sünde haftet doch an oder in dem Menschen und es kann daher der Mensch nicht wohl selbst als das *materiale* der Sünde angesehen werden; wohl aber können als das *materiale*

---

[3] Siehe *Apol. Conf. Aug., art. II, p. 83. 35: Semper ita scripsit (Lutherus), quod baptismus tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale, ut isti vocant, peccati maneat, videlicet concupiscentia.*

[4] *Anthropol. sac., dec. I, disp. III, p. 62.*

[5] *Theol. did. pol., pars II, cap. II, sect. I, thes. IX, p. 50.*

derselben Handlungen, das Wort im weitesten Sinne, also Denken, Reden, Trachten mit umfassend, genommen werden und also Zuständlichkeiten bestimmter Art, nämlich solche, die Beziehung zum Gesetz und zum Gebiet des Sittlichen haben, dafür angesehen werden.

Als ein drittes Stück einer vollständigen Definition der Sünde in der absoluten Betrachtung rechnet Meisner[6] den *reatus,* d. h. die Verschuldung, genauer die Schuldverhaftung zur Strafe, oder kürzer die Strafverhaftung, denn das will voll beschrieben das Wort *reatus* sagen: schuldig sein und damit der Strafe unterworfen sein.

Dem gegenüber, daß unsere Theologen und wir mit ihnen in der Schrift eine Definition der Sünde gegeben finden, ist es auffallend, wenn Thomasius[7] sagt: „Einen Begriff der Sünde stellt die Schrift nicht auf; wohl aber bezeichnet sie dieselbe vorzugsweise nach vier Seiten, in denen sich ihr Wesen äußert: zunächst als Verfehlen des rechten Wegs und Zieles, ἁμαρτάνειν; sodann als gottwidriges Begehren des Natürlichen, ἐπιθυμία; als Übertretung des göttlichen Gesetzes, ἀνομία, παράβασις; endlich als Abtrünnigkeit von Gott, Widerspruch gegen Gott, Sünde an ihm, dem Herrn und Richter, Gen. 39, 9; Exod. 32, 33; Ps. 51, 6, ἔχθρα εἰς θεόν. Letzteres ist, wie die höchste Stufe der Sünde, so auch die verborgene Wurzel aller ihrer Formen." Diese Erklärung ist darum so auffallend, weil die Schrift 1. Joh. 3, 4 erklärt, was der tut, der da Sünde tut, nämlich ἀνομίαν ποιεῖ= er handelt gegen Gottes Gesetz. Warum nun handelt jeder mit dem Akt des Sündigens gegen das Gesetz? Weil, setzt die Schrift hinzu, die Sünde eben das Handeln gegen das Gesetz Gottes ist, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. Das ist doch wohl eine Definition der Sünde nach ihrem Wesen. Die Worte sagen doch ausdrücklich, was die Sünde ist, nicht wie sie sich äußert. Als ἀνομία schließt sie alles von Thomasius Angeführte in sich. Gehorsam gegen das Gebot und Gesetz ist das nächste Ziel des Menschen, daher ist die Sünde, weil sie ἀνομία ist, auch ἁμαρτία, Verfehlung des Zieles, und weil die ἀνομία innen im Herzen beginnt, so ist die Sünde allerdings ἐπιθυμία, und weil das Gesetz.

[6] *L. c.*
[7] Christi Person u. Werk, B. 1, S. 288.

gegen das sie sich auflehnt, doch Gottes heiliger Wille und somit wesentlich Gott selbst ist, so ist damit die Sünde allzeit Feindschaft gegen Gott (Röm. 8, 7).

Bei der Begriffsbestimmung der Sünde ist auch die Frage aufgeworfen worden, ob die Sünde etwas Positives oder Negatives sei. Baier[8] erklärt sich darüber so: Die Schrift definiere 1. Joh. 3, 4 abstrakt die Sünde als Mangel und insofern sei sie etwas Negatives *(privatio)*; aber konkret könne man jeglichen Zustand des Menschen, gleichgültig ob es ein angeborener oder erlangter sei, und jegliche Handlung oder Unterlassung, die den Charakter jenes Mangels habe, Sünde nennen und bei solcher konkreten Betrachtung sei sie etwas Positives; vgl. Kromayer.[9]

Damit, daß wir die Sünde als Abweichung vom Gesetze Gottes, also abstrakt als Mangel, als etwas Negatives bezeichnen, treten wir nicht dem furchtbaren, alle Schrift stürzenden Irrtume und der Ketzerei der Pantheisten, Rationalisten und Halbrationalisten bei, welche den Begriff der Sünde aufheben.

Bei allen Pantheisten geschieht dies radikal. Nach Schleiermacher, der tatsächlich Pantheist ist, ist die Sünde eigentlich das noch nicht gewordene Gute, die „durch die Selbständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes."[10] Sünde ist also in Wahrheit bei ihm überhaupt nicht. Er kennt Sünde nicht als etwas Tatsächliches, sondern redet vielmehr nur von einem Sündenbewußtsein. „Vielmehr müssen wir doch dabei stehen bleiben, daß Sünde im allgemeinen nur ist, sofern auch das Bewußtsein derselben ist."[11] Hegel, noch weiter gehend als Schleiermacher, sagt geradezu, daß die Sünde das Nichtige, das Bedeutungslose sei. Rothe, ein Nachtreter Schleiermachers, hält die Sünde für den notwendigen Durchgangspunkt zum Guten, und Leibnitz erklärt, daß es eigentlich nicht Sünde, sondern nur eine Stufenleiter vom minder Guten zum mehr Guten gebe. Diese alle heben, wie Schleiermacher, den

---

[8] *Comp., pars II, cap. I, § 2, p. 285.*
[9] *Theol. pos. polem., art. VIII, thes. II, p. 474.*
[10] Der christl. Glaube, B. I, § 66-68, S. 399 ff.
[11] A. a. O., S. 405.

Begriff der Sünde auf, und wenn sie von Sünde sprechen, ist es bei ihnen allen lauter Schein.

Die Rationalisten und Halbrationalisten (Döderlein usw.) machen die Sünde zu einer bloßen entschuldbaren Mangelhaftigkeit, die ihren Grund in den sinnlichen Trieben habe. Sie ist bei ihnen ein keine Schuld bringendes Versehen und Irrtum. Die Menschen, sagen sie, erkennen wohl durch die Vernunft das wahre Gute, aber die sinnlichen Triebe spiegeln ihnen etwas nicht Gutes als gut vor, und weil sie mächtig sind, folgen ihnen die Menschen. So ist die Sünde nur ein schuldloser Irrtum. Selbst Reinhard, einer der besseren unter ihnen, sagt:[12] *Peccatum est quaevis aberratio a modo tenendae verae felicitatis.*

[12] Dogmatik, S. 273.

LEHRSATZ II.

Ebensowohl wie die Abweichung vom geschriebenen Gesetze Gottes, so ist auch alle Abweichung vom natürlichen Gesetze und den darauf gebauten positiven Gesetzen Sünde.

Anmerkung: — Daraus, daß die Sünde nach der Schrift Abweichung vom Gesetze Gottes ist, darf nicht geschlossen werden, daß nur da Sünde sei, wo ein positives Moralgesetz vorhanden ist, also bei Adam und seit Mose überall, wo das durch Moses promulgierte Gesetz bekannt ist. Die Sünde ist allgemein. Die Schrift spricht die Allgemeinheit der Sünde aus. Sie tut dies sowohl in direkten Stellen (Röm. 3, 9; 5, 12; Gal. 3, 22; 1. Joh. 1, 8), als auch dadurch, daß sie den Erlöser von den Sünden und deren Folgen als für alle Welt bestimmt erklärt (Joh. 3, 16; 6, 51). Die Allgemeinheit der Erlösung setzt die Allgemeinheit des Erlösungsbedürfnisses, d. h. des Sündenverderbens voraus. Es ist also auch die Verfehlung gegen das natürliche Gesetz in Gottes Augen Sünde (Röm. 2, 9 vgl. mit V. 12) und so auch die Verfehlung gegen irgendein menschlich positives Gesetz, wenn es auf dem natürlichen, ins Herz gepflanzten Gesetze ruht und der Norm des geschriebenen Gesetzes, des Dekalogs, nicht widerspricht.

Alles dem geschriebenen Gesetze Gottes

nicht widerstreitende menschliche Gesetz ist heilig kraft der Ordnung Gottes, daß die Obrigkeit, auch die heidnische (Röm. 13, 1 ff.), an Gottes Statt stehe. Die Verfehlung gegen solch menschliches Gesetz ist also Verachtung des Willens Gottes, oder Sünde; vgl. Baier[1], wie auch Quenstedt, der[2] es kurz zusammenfaßt: *Adeoque materia circa quam peccatum versatur, sive objectum ejus, lex Dei est, sive inscripta cordibus sive consignata litteris.* Es ist also ein schwerer Irrtum, wenn Dorner[3] sagt, daß der Mensch im natürlichen Zustande weder Schuld noch Sünde habe, die ihn verdammlich mache.

[1] *L. c., § 7, p. 289.*
[2] *L. c., sect. I, thes. VIII, p. 50.*
[3] B. II, § 75.

LEHRSATZ III.

Der Begriff der Freiwilligkeit im strengen Sinne gehört nicht zum Wesen der Sünde.

Anmerkung:—Bei aller Sünde ist freilich der Wille beteiligt, denn sonst wäre sie nichts Moralisches, sondern etwas Physisches, ohne unsere eigene Bestimmung uns notwendig Widerfahrende, wie Hungern, Dürsten, Frieren. Aber man versteht unter Freiwilligkeit nicht dies, daß der Wille überhaupt bei der Sünde beteiligt ist, sondern dies, daß der Mensch mit Bewußtsein und Überlegung eine Sünde begeht und sich selbst zu derselben bestimmt. Es gilt dies beides wohl zu unterscheiden, wie Quenstedt[1] tut: *Distinguendum inter peccatum voluntarium subjective et voluntarium efficienter. Priori modo omne peccatum est voluntarium, quatenus sc. voluntati hominis inhaeret, posteriori vero modo dantur quaedam peccata involuntaria, sc. quae quidem sunt in et cum voluntate, sed non a voluntate (deliberata).* Im letzteren strengen Sinne ist nicht jede Sünde eine freiwillige, *peccatum voluntarium,* oder anders ausgedrückt: Zum Wesen der Sünde gehört nicht die Freiwilligkeit im strikten Sinne.

So stehen unsere Bekenntnisschriften und unsere Dogma-

[1] *L. c., thes. LVIII, p. 67.*

tiker. In der *Apologia Conf. Aug.* heißt es:[2] *Item (adversarii contendunt) nihil esse peccatum, nisi voluntarium. Hae sententiae apud philosophos de civili judicio dictae sunt, non de judicio Dei.* Hollaz[3] sagt: *Peccati generatim considerati definitionem non ingreditur* τὸ ἑκούσιον, *sive voluntarium.* Quenstedt:[4] *Observa regulam theologicam: Ad peccati rationem satis est* τὸ ἄνομον, *sive adsit, sive absit* τὸ ἑκούσιον. *voluntarium. Itaque voluntarium non est de essentia peccati, nec ejus definitionem ingreditur, sed est aliquid ipsi extrinsecum.*

Warum diese Frage wichtig sei, zeigt Brochmand:[5] *Num nihil habeat peccati proprie dicti rationem, quod non est voluntarium?—Ita censent Pontificii et Photiniani* (Sozinianer), *sed verbo divino sententiam contrariam diserte tuentur.* Gewiß, die Papisten und Sozinianer stehen hier wider die Schrift, denn diese gibt die Lehre, welche unser Lehrsatz vorlegt.

Der Schriftbeweis für unsern Lehrsatz ist dieser:

1. Ps. 51, 7 wird die angeerbte Sünde als wahrhaftige Sünde bezeichnet, und doch ist sie im strikten Sinne *involuntaria.*

2. Die 1. Mose 19, 33; Matth. 26, 69 ff.; 1. Tim. 1, 13 berichteten Sünden Lots, Petri und Pauli waren schwere Sünden und doch im strikten Sinne unfreiwillige Sünden.

3. Die Stellen Röm. 7, 14. 15. 16. 19; Gal. 5, 17 geben die bestimmte Erklärung, daß viele Werke begangen werden, die Sünde sind, obschon sie nicht mit Vorwissen und Vorbedacht *(a voluntate deliberata)* geschehen.

Bei den Papisten steht natürlich die Lehre, daß nichts Sünde sei, was nicht im engeren Sinne freiwillig sei, im Dienste ihrer Antithese gegen die schriftgemäße Lehre von der Erbsünde; vgl. B. Meisner,[6] Bechmann[7] und Kromayer.[8]

---

2 *Art. II, p. 84. 43.*
3 *Examen, pars II, cap. II, qu. 15, p. 545.*
4 *L. c., sect. II, qu. III, thesis, V, p. 93.*
5 *Systema, I, art. XI, cap. II, qu. I, p. 413.*
6 *Anthropol. sac., I, disp. III, qu. II, p. 68.*
7 *Theol. polem., pars II, controv. I, sect. III, § 18, p. 457.*
8 *Theol. pos. polem., art. VIII, thes. VII, p. 506.*

Unser Lehrsatz berührt auch die Praxis der wahren Buße. Ein wahrhaft bußfertiges Herz bemißt den Grad seiner Verschuldung keineswegs nach dem größeren oder geringeren Grade, in welchem der freie Wille bei einer Sünde beteiligt war, sondern ist sich immer einer unendlichen Schuld und der Abirrung von Gottes Willen, und damit von Gott selbst, bewußt.

Jene Definition, welche die Freiwilligkeit im engeren Sinne als notwendiges und wesentliches Merkmal der Sünde aufstellt, steht im Dienste der pelagianisch-gerichteten Theologie der Papisten, Rationalisten, Supranaturalisten, Sozinianer, Arminianer und neuerer, besonders philosophischer Dogmatiker. Wir finden den Irrtum bei den genannten Antithetikern klar ausgesprochen. Bellarmin:[9] *Peccatum intrinsece requirit liberam voluntatem, nec potest intelligi, quomodo aliquid sit proprie peccatum, si non sit proprie liberum.* Socinus:[10] *Cum ad culpam constituendam propria voluntas ejus in culpa futurus est, omnino requiratur etc.* Der Sozinianer Schmalz *(†1622)*:[11] *Ad peccatum voluntate hominis omnino opus est, quod est legis divinae voluntaria transgressio, et ibi demum peccatum est, ubi scientia praecessit.* Reinhard, der Supranaturalist oder Halbrationalist, sagt:[12] „Dinge also, wobei gar keine vernünftige Überlegung stattfindet, wozu wir auch auf keinerlei Weise etwas beitragen, können uns keineswegs zugerechnet werden." J. H. A. Ebrard[13] erklärt: „Dafür macht die H. Schrift nie den einzelnen verantwortlich, daß er als Sünder geboren ist. Natürlich! in Beziehung hierauf hat eben der einzelne keine Freiheit und hat nie welche besessen." Also auch bei ihm ist eigentlich Sünde nur das mit vollbewußtem Willen Begangene. Daß David ganz anders denkt als Ebrard, nämlich sich für das nicht mit bewußtem Willen Getane doch als Sünder ansieht, zeigt Ps. 51, 7.

---

[9] *Disput., tom. IV, de grat. et lib. arb., lib. II, cap. VII, p. 260.*

[10] *Praelectiones theol., cap. IV, cf. J. A. Scherzeri Collegium Anti-Socinianum, p. 285.*

[11] *Disp. II, contra Franzium, p. 42.*

[12] Dogmatik, S. 296.

[13] Christl. Dogmatik, B. I, S. 474.

LEHRSATZ IV.

Die Sünde hat ihre Ursache in keinerlei Weise in Gott, sondern in dem Willen der vernünftigen Kreatur.

Anmerkung: — Es ist eigentlich eine ungenaue Redeweise, von einer Ursache der Sünde zu reden. Wenn Ursache das ist, was durch realen Einfluß etwas produziert, woraus als aus einer positiven Quelle etwas als das angemessene Resultat fließt, so hat die Sünde in diesem Verstande keine Ursache; einmal, weil die Sünde ja an sich etwas Negatives, ein Mangel, ist, dann aber auch darum, weil in dem erstgeschaffenen Menschen nichts war, woraus wie aus einem positiven Keime die Sünde hervorgehen konnte. Wir reden indes von einer moralischen Ursache der Sünde insofern, als gewissen vernünftigen Kreaturen es gleichsam als eine Wirkung zugeschrieben wird, daß eine solche Abweichung von Gottes Gesetz, wie es die Sünde ist, da ist.

Daß Gott nicht in irgendwelchem Sinne die Ursache der Sünde sei, ist aus den folgenden Schriftgründen gewiß:

1.) Gott ist der Heilige (Jes. 6, 3), der Gute (Mark. 10, 18; Matth. 19, 17), der Vollkommene (Matth. 5, 48; 2. Chron. 19, 7); er kann also weder direkt noch indirekt das Böse wollen.

2.) Gott erklärt selbst, daß er die Sünde nicht will, sondern haßt (Ps. 5, 5; 34, 17; 45, 8; Jes. 65, 12; Sach. 8, 17).

3.) Gott verführt nicht zur Sünde (Jer. 23, 30-32; Jak. 1, 13); noch hat er die Verführung durch den Satan geordnet, den er ja strafen will (1. Mos. 3, 14. 15; Off. 20, 9. 10), dem er zu widerstehen ermahnt (Eph. 4, 27; Jak. 4, 7; 1. Pet. 5, 8. 9).

4.) Gott billigt die Sünde nicht, wenn sie geschehen ist (Jes. 65, 12; Hes. 33, 12. 13; Hos. 13, 6-9; 1. Tim. 2, 4; 2. Pet. 3, 9).

So verwerfen denn auch unsere Bekenntnisse und Theologen energisch, daß Gott Ursache der Sünde sei. In der Konk.-Formel[1] heißt

---

[1] *S. D., art. XI,* S. 705.

es: „Der Anfang aber und Ursache des Bösen ist nicht Gottes Vorsehung, denn Gott schafft und wirket das Böse nicht, hilft und befördert es auch nicht.[2] Quenstedt:[3] *Causa efficiens peccati, qua talis, nullo prorsus modo Deus est, h. e. neque ex parte, neque ex toto, neque directe, neque indirecte, neque per se, neque per accidens, sive in specie lapsus Adamitici, sive in genere peccati cujuscunque Deus vel autor est, vel dici potest. — Non est Deus causa peccati 1.) physice et per se, quia sic malum sive peccatum nullam causam habet; 2.) non moraliter, imperando, suadendo vel approbando, quia non vult peccatum, sed odit; 3.) nec per accidens, quia Deo nihil aut casu aut fortuito accidere potest. Repugnat id divinae sapientiae etc.* So steht auch Thomasius:[4] „Gleichwohl aber können wir die allgemeine Sündhaftigkeit auch nicht aus einer ursprünglich durch die Schöpfung gesetzten Disposition, etwa aus einem Übergewicht der Sinnlichkeit über den Geist, ableiten und ebensowenig können wir sie als ein notwendiges Moment in der Entwicklung des Geschlechts betrachten, ohne mit unserer Aussage über den Urstand und über die Bestimmung des Menschen in Widerspruch zu geraten und ohne Gott zum Urheber des Bösen zu machen."

Chemnitz[5] macht noch darauf aufmerksam, daß der Satz, Gott sei nicht Urheber der Sünde, besage, Gott wolle die Sünde nicht, treibe auch nicht dazu an. Es sei daher die Meinung derer zu verwerfen, welche zwar lehren, daß Gott die Sünde nicht geschaffen habe, auch nicht in sich habe oder durch sich wirke, daß aber doch nach Gottes Willen die Menschen sündigen, und daß Gott nicht nur zulassungsweise, sondern auch effektiv in den Menschen und durch die Menschen die Sünde wirke, könne aber deswegen nicht der Urheber der Sünde genannt werden. Chemnitz verwirft hier die Irrlehre des Calvin und zeigt, warum unsere Theologen mit so vielem Fleiß und Eifer es als Schriftlehre zeigen, daß Gott in keiner Weise Urheber der Sünde sei.

---

[2] *Cf. Conf. Aug., art. XIX, p. 44; Apol. Conf. Aug., art. XIX, p. 219.*

[3] *L. c., tom. II, cap. II, sect. I, thes. IV, p. 49.*

[4] Christi Person u. Werk, B. I, S. 303.

[5] *Loci, loc. V, cap. III, p. 135.*

Nach Calvin hat Gott den Sündenfall selbst geordnet. Herm. Witsius, reformierter Dogmatiker, † 1708 zu Leyden, sagt:[6] *Sequitur infallibiliter, quod Adamus, Deo ipsum ad intelligendum, volendum, edendum movente, non potuerit non intelligere, velle, edere, at Deo non dante bonitatem actionum illarum, non potuerit bene intelligere et velle.* Bei solchen Ansichten ist es natürlich lauter leerer Schein, wenn die reformierte Kirche sagt, Gott sei nicht Urheber der Sünde. Es hatte ja, um auf Witsius' Erklärung zurückzukommen, allerdings Gott dem Adam das *bene intelligere et velle* in und mit der ursprünglichen Gerechtigkeit gegeben. Leugnet man dieses, so muß man das Ebenbild Gottes in dem erstgeschaffenen Menschen leugnen. Man muß sich dann Adam vor dem Fall in sich selbst ohne besonderes Geben Gottes entweder in einem moralisch indifferenten Zustande vorstellen, oder gar schon als einen, der ohne Gottes besonderes Geben widerstandslos zum Bösen geneigt ist; mit andern Worten, man muß leugnen, daß vor dem Fall Adam in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit gestanden, kraft derer er bestehen konnte ohne hinzukommendes besonderes Geben Gottes, oder kurz, man muß das Ebenbild Gottes im erstgeschaffenen Menschen leugnen.

Nach der Schrift ist die Ursache der Sünde allein der freie Wille des Teufels (Joh. 8, 44) und der ersten Menschen (Ps. 5, 5; Hos. 13, 9; Matth. 23, 37; Röm. 5, 12). Quenstedt:[7] *Quidquid ἀνομίας in agente rationali uspiam est, id omne liberae ipsius creaturae voluntati, in agendo sponte sua deficienti, adscribendum est. Agens rationale......est causa peccati proprie dicta, videl. voluntas diaboli et hominis. Considerari autem debet hoc agens rationale non ratione influxus alicujus realis, sed ratione defectus.*

Greuliche Ketzereien wider die Schriftlehre, daß Gott weder direkt, noch indirekt Urheber der Sünde sei, sind alle Lehren, welche nicht die Sünde aus dem freien Willen des Satans und der er-

---

[6] *De oeconomia foed. Dei cum hominibus, 1685, I, VIII,* siehe Heinrich Heppe, „Dogmatik der evang.-reform. Kirche," S. 224.

[7] *L. c., tom. II, cap. II, sect. I, thes. VI, p. 49.*

sten Menschen ableiten, denn da wird Gott zum Urheber gemacht.

So geschieht es in den pantheistischen Systemen. Freilich, den wahren, persönlichen Gott kennt der Pantheismus nicht; aber das, was er Gott nennt, das absolute Unendliche, setzt selbst die Sünde. Dies Unendliche läßt aus sich das Endliche hervorgehen, welches sich eben als vom Unendlichen verschieden denkt, und dies sich so verschieden Denken ist nach pantheistischer Lehre die Sünde. Aber gerade dies drängt dahin, daß sich das endliche, einzelne Ich als eins mit dem Unendlichen erkennt, damit sein wahres Ziel, das Aufgehen im Unendlichen, erreicht. Das, was also der Pantheismus Gott nennt, setzt in Wahrheit die Sünde als etwas Notwendiges damit, daß es dasselbe als notwendigen Durchgang zum letzten Ziele setzt.

Auch die Lehre des Philosophen Leibnitz führt dahin, daß Gott eigentlich der Urheber der Sünde sei. Er lehrt, daß die Kreatur, weil sie endlich ist, auch mangelhaft ist; denn schlechthin nicht mangelhaft, sondern vollkommen ist nur der unendliche Gott. Weil nun namentlich die Vernunft des Menschen mangelhaft ist, so sündigt eben der Mensch. Diese Theorie, welche man die Theorie der metaphysischen Mangelhaftigkeit nennt, weil in dem Wesen der Kreatur begründet, macht klar und offenbar Gott zum Urheber der Sünde.

Das tut auch die sogenannte Sinnlichkeitstheorie. Diese hat zu ihrem Vater den Philosophen Kant. Sie ist schon oben[8] etwas gekennzeichnet. In dem Menschen, heißt es nach dieser Theorie, ist Vernunft, die das sittlich Gute vorhält; aber im Menschen sind auch die sinnlichen Triebe, die zum irdischen Genusse drängen. Die sinnlichen Triebe sind zwar nicht an sich sündlich; aber sie machen, daß der Wille des Menschen, der zwischen Vernunft und Sinnlichkeit steht, vom sittlich Guten sich abwendet.[9] Es ist klar, daß diese Theorie auch Gott zur Ursache der Sünde macht, weil er ja dem Menschen die sinnlichen Triebe anerschaffen hat.—Im Grunde genommen hat auch

---

[8] § 29, S. 348.
[9] *Cf. Wegscheider, Instit., § 113, p. 364.*

Schleiermacher diese Sinnlichkeitstheorie; nur daß er sie nicht in der planen Fassung der Rationalisten vorträgt, sondern in seiner dunklen, geschraubten Phraseologie.

Es sei nur noch zu der Sinnlichkeitstheorie dies bemerkt, daß, wenn nicht entweder die Sinnlichkeit bereits mit Sünde getränkt, oder der Wille bereits zur Sünde geneigt ist, der Wille durch das rein Sinnliche, wie es Gott geschaffen, überhaupt nicht zur Sünde bestimmt werden kann.—Wir werden auf diese greulichen Ketzereien übrigens bei der Lehre von der Erbsünde zurückkommen müssen.

---

§ 30.

Von der Schuld.

(*De culpa.*)

LEHRSATZ I.

Die Schuld ist die zugerechnete Sünde.

Anmerkung: — Der Mensch soll das Gesetz Gottes erfüllen. Die Nichterfüllung, mag sie in Begehungs- oder Unterlassungssünden bestehen, sofern sie von Gott nach seiner Heiligkeit dem Sünder als etwas Auszugleichendes gleichsam zur Last geschrieben wird, ist die Schuld. Das lehrt uns die Schrift. Sie setzt, wie man in Ps. 32 durch Vergleichung von V. 2 mit V. 1 deutlich sieht, den Ausdruck: die Missetat nicht zurechnen, als gleichbedeutend mit dem Ausdruck: die Übertretungen vergeben. Wiederum aber sind es Ausdrücke gleichen Inhalts, (Ps. 32, 1) Übertretung vergeben und (Matth. 6, 12) Schuld vergeben. Wir sehen also hieraus, daß Schuld nichts anderes ist als zugerechnete Sünde.

Dabei ist in acht zu nehmen, daß die Schuld etwas Objektives, etwas außerhalb des Menschen Vorhandenes, wiewohl auf seiner Person Lastendes ist. Die Schuld, *culpa*, עָוֹן, אָשָׁם, ὀφείλημα lastet auf dem Sünder, ob er es erkennt oder nicht (Ps. 50, 21. 22). Die Schuld ist also nicht zu verwechseln mit dem subjektiven Schuldbewußtsein, dem bösen Gewissen, davon im nächsten Lehrsatz zu handeln ist.

Ganz genau wie oben geschehen, definieren auch unsere Theologen die Schuld. Hollaz z. B. definiert:[1] *Culpa est foeditas vel deformitas moralis ex actu legi difformi et creaturae rationali indecoro resultans, atque per modum turpis maculae peccatori adhaerens.* Daß hier Hollaz die Schuld als einen am Sünder haftenden Schandfleck bezeichnet, womit er natürlich nicht meint, daß dies ein der Seele innewohnender sei, wie die Sünde selbst der Seele innewohnt, hat seinen guten Schriftgrund. Es heißt Röm. 3, 23: „Und mangeln des Ruhms, den sie an Gott haben sollten." Wie dieser Ruhm und dieses Ehrenzeichen darin bestanden hätte, daß Gott nach seinem heiligen Urteil den Menschen für einen Erfüller des Gesetzes erklärt hätte, so wird mit Recht die Nichterfüllung, sofern sie von Gott angerechnet wird, oder die Schuld, als ein Schandfleck bezeichnet.

Man kann nun von der Schuld, rein an sich betrachtet, nach der Schrift unterscheiden das Verhältnis des Menschen dadurch oder sein Stehen unter der auf ihm lastenden Schuld (Röm. 3, 19). So tun unsere Dogmatiker und unterscheiden von der Schuld die Schuldverhaftung zur Strafe *(reatus culpae)*. Hollaz[2] erklärt: *Reatus culpae est obligatio, qua homo propter actum legi morali difformem sub peccato et macula quasi constrictus tenetur, ut ab illo actu peccator detestabilis censeatur et denominetur.*

Baier dagegen will keinen Unterschied zwischen *culpa* und *reatus culpae* anerkennen. Er sagt:[3] *Culpa enim formaliter est relatio quaedam ex peccato in ordine ad regulam rectitudinis moralis, seu legem, considerato resultans et reatus...... formaliter importat obligationem, qua quis sub peccato per ipsum peccatum constrictus tenetur, ut revera sit et dicatur peccator. Obligatio autem haec etiam ipsa est relatio ad legem aut regulam, ex peccato resultans, per quam homo peccati reus constituitur. Neque differentia apparet inter reum peccati et culpabilem aut culpae reum.*—Allerdings ist zwischen

---

[1] *Examen, pars II, cap. II, qu. 18, p. 546.*

[2] *L. c.*

[3] *Comp., pars II, cap. I, § 15, p. 293.*

den letzteren beiden kein wesentlicher Unterschied, wohl aber doch zwischen *culpa* und *reatus culpae*. Das eine ist die Zurechnung der Sünde an sich, wodurch einer schuldig *(reus)* wird; das andere ist der Habitus eines Schuldigen. *Culpa* und *reatus culpae* sind geradeso verschieden wie Schuld und Verschuldung. Es ist *reatus culpae* der objektive Zustand des Verhaftetseins unter die bei Gott anstehende Schuld. So steht auch Gerhard:[4] *Reatus proprie et accurate loquendo non est ipsa peccati poena, sed obligatio ad poenam, qua homo redditur reus hoc est, obnoxius irae Dei.*

Nach der logischen Gliederung des dogmatischen Stoffes bei unsern Theologen wird die Schuld das *consequens peccati* genannt. Einige nennen dieselbe auch das *formale peccati* oder das *formale consecutivum peccati*. Wenn die Schuld als das Formale angesehen wird, so liegt dabei, wie § 29, Lehrsatz I angegeben, die relative oder konkrete Fassung der Sünde zu grunde, denn bei abstrakter Fassung ist nicht die Schuld, sondern die ἀνομία das Wesen der Sünde. Wird die Schuld das *formale consecutivum* der Sünde genannt, die wesentliche Folgerung, so ist schon durch den Zusatz gezeigt, daß es nicht das Formale im strikten Sinne ist; vgl. auch Baier, a. a. O., Anm. A.

Entsprechend dem, daß die Schuld zuletzt gegen Gott, den Unendlichen, selbst geht (Ps. 51, 6), ist auch die Schuld der Sünde eine unendliche. Dies sagt die Schrift damit aus, daß sie die Schuld als eine sich bis an den Himmel erstreckende bezeichnet (Esra 9, 6 vgl. mit Ps. 38, 5), sowie als eine solche, deren Bezahlung dem Menschen in Ewigkeit nicht gelingt (Ps. 49, 9; Matth. 16, 26; Matth. 18, 24. 25). Auch wird die Unendlichkeit der Schuld dadurch bezeugt, daß die Erlösung in Christo, durch welche die Schuld getilgt wird, eine ewige genannt wird (Jes. 45, 17; Heb. 9, 12). Uns genügt es natürlich, daß die Schrift die Unendlichkeit und Ewigkeit der Schuld bezeugt. Aber gegen solche, die eine ewige Schuld leugnen, eine solche etwa nicht mit Gottes Liebe vereinbar finden, sei gesagt: Die Schuld kann nicht anders als eine ewige sein, weil die Gerechtigkeit Gottes und der Ausdruck derselben, das Gesetz, ewig sind. Weil das Gesetz ewig, so bleibt auch eine

---

[4] *Loci, tom. IV, loc. X, § CXXV, p. 366.*

Handlung wider dasselbe, also eine Sünde, ewig eine solche. Und weil die Sünde ewig ist, so ist auch die Schuld eine ewige und kann nicht anders als eine ewige sein.

Wir sahen oben, daß Baier den Unterschied zwischen *culpa* und *reatus culpae* nicht gelten läßt. Andere, z. B. Ebrard,[5] lassen den von unsern Theologen[6] meist gemachten Unterschied zwischen *reatus culpae* und *reatus poenae* nicht gelten. Ebrard sagt geradezu: „Es ist ein Nonsens, einen *reatus culpae* von einem *reatus poenae* noch zu unterscheiden." Allein beide lassen sich ebensowohl unterscheiden, als Schuld und Strafe unterschieden sind. Die letztere ist Folge der ersteren. *Reatus culpae* ist also der Stand des Menschen, daß die aus der Nichterfüllung der göttlichen Forderung resultierende Schuld auf ihm lastet; *reatus poenae* der Stand, daß er zur Gutmachung der Schuld durch Leiden verbunden ist.

Gegen die schriftmäßige Lehre von der Schuld stehen schlechthin und vollständig alle die Irrlehrer, welche die Schuld ihrem Wesen nach aufheben.

Das tun, wie schon bei der Behandlung über die Sünde gezeigt, alle Pantheisten, seien es pantheistische Philosophen wie Hegel, oder pantheistische Theologen wie Schleiermacher und seine Nachtreter, namentlich Rothe in seiner Ethik. Dieselbe Sache, der Pantheismus mit Leugnung der Persönlichkeit Gottes, der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit des Menschen, der wirklichen Freiheit des Menschen, der Sünde, der Schuld, der Verantwortlichkeit des Menschen usw., tritt bei ihnen allen auf; nur ist es bei den verschiedenen in verschiedene Phrasen eingekleidet.

Nach ihrer pantheistischen Lehre ist, wie schon gesehen, die Sünde nur Schein, ein Nichts. Sie mißbrauchen nur, wie der Teufel es ihnen vorgemacht, Worte der Schrift. So mißbrauchen sie hier das Wort Sünde für den Zustand, da die aus dem absoluten All oder Geist hervorgegangenen Einzelwesen oder Einzelgeister sich als einzeln und für sich und von Gott verschieden denken. Das Hervorgehen aber aus dem Allgeist ins

---

[5] Christl. Dogmatik, B. I, S. 456.

[6] *Cf. Baier, l. c.*

Einzeldasein ist nach ihnen notwendig, sonst bliebe ja Gott das in sich unbewußte Absolute. Wenn daher nun der Einzelgeist sich als einzeln denkt, so tut er dies ja notwendig und also ist es nicht Sünde, um so weniger, weil das, was er denkt, ja nicht die Wirklichkeit ist. Und wenn der Einzelgeist auf seiner Entwicklung zur bewußten Einheit mit dem Allgeist begriffen ist, so ist wohl jeder gemachte Vorwärtsschritt dahin etwas Wirkliches und Wahrhaftiges; aber der noch nicht gemachte Schritt ist eben noch nicht und darum ein Nichts. Dies noch nicht den Schritt vorwärts Getanhaben ist eben die Sünde. So lautet die Sache in Hegels Sprache. Schleiermacher setzt es nur in seine Sprache um. Nach beiden ist Sünde nichts Wirkliches, sondern nur leerer Schein. Sünde ist nicht, daß etwas Böses da ist, sondern nur, daß etwas Gutes noch nicht da ist. Gott, d. i. Hegels und Schleiermachers pantheistischer Gott, kennt darum auch Sünde nicht. So rechnet er keine an. Es gibt darum keine Schuld. Es ist beim Menschen nur Einbildung, wenn er sich für einen Sünder hält und sich Schuld zurechnet. Rothe[7] behauptet daher, daß sich gerade ein Christ am wenigsten darüber verurteile, daß er ein Sünder sei. Dies ist der vollkommene Gegensatz gegen die Bibellehre von der Schuld, eine schlechthin widerchristliche Lehre

In einem teilweisen Gegensatz gegen die Bibellehre von der Schuld stehen alle diejenigen, welche die Schuld auf ein zu enges Gebiet einschränken, nämlich nur auf die freiwilligen Sünden im strengen Sinne. So tun Papisten, Rationalisten, Halbrationalisten, Supranaturalisten und neuere Dogmatiker. Ihre Auslassungen nach dieser Seite hin sind gewöhnlich verbunden mit der Leugnung der Erbschuld, worüber noch später besonders zu handeln ist. Zwingli sagt:[8] *Dicimus originalem contagionem morbum esse, non peccatum, quod peccatum cum culpa conjunctum est, culpa vero ex commisso vel amisso ejus nascitur, qui facinus designavit.* Reinhard[9] erklärt: „Zurechnen heißt nach allem Sprachgebrauch *affirmare, aliquem esse*

---

[7] Theologische Ethik, B. II, S. 230.

[8] *Jo. Oecolampadii et Huld. Zwi[illegible] epistolarum libri IV,* Basel 1536, *p. 55;* siehe Hahn, Lehrb. d. christl. Glaubens, II, S. 49.

[9] Dogmatik, S. 296.

alicujus rei, in quam deliberatio cadit, auctorem. Imputatio überhaupt ist daher *judicium, quo affirmamus, aliquem esse rei cujusdam, in quam deliberatio cadit, auctorem.* Man rechnet also etwas zum Lobe an, wenn man jemand für den Urheber solcher freien Handlungen erklärt, welche Billigung verdienen; zum Tadel hingegen, wenn man jemand für den vernünftigen Urheber solcher Dinge erkennen muß, die Mißbilligung verdienen. Dinge also, wobei gar keine vernünftige Überlegung stattfindet, können uns keineswegs zugerechnet werden." Döderlein,[10] der die Sünde definiert als *motus et actus liberi legi divinae haud consentanei,* erklärt, die Erbsünde werde erst durch freibewußte Einwilligung des einzelnen für ihn zur Schuld.

Von neueren Dogmatikern steht die größere Menge wie die vorgenannten Theologen. Krabbe[11] sagt in seiner Schrift: „Die Lehre von der Sünde und vom Tode": „Schuld und Verschuldung findet nur da statt, wo die angeborene Sündhaftigkeit durch freie Selbstbestimmung in wirkliche Sünde, in Tatsünde übergeht." Ähnlich wie er sprechen sich auch Ebrard[12] und Joh. Pet. Lange († 1884 als Prof. in Bonn) aus. Letzterer sagt:[13] „Sofern er (der Mensch) aber in die Erbsünde mit seiner Selbstbestimmung eingeht (also durch ein *peccatum voluntarium*), ist sie seine individuelle Schuld." [Dorner[14] erklärt, daß im natürlichen Zustande der Menschheit keine wirkliche Sünde, keine Schuld sich finde, die den Menschen vor Gott verdammlich mache. Namentlich schlägt Ritschl die Sünde gering an, nämlich „als ein Attribut der Menschen, welches deren Wert für Gott nicht erschöpft," und hebt, indem er großes Gewicht auf die Sünde als Unwissenheitssünde legt, eigentlich den Begriff der Schuld auf. Es bleibt

---

[10] *Instit. theol. christ., II, p.* 99; siehe Bretschneider, Handbuch der Dogmatik, B. II, S. 5.

[11] Geb. 1805, gest. 1873, Prof. in Rostock, wo er Kollege Philippis, nach welchem (Glaubenslehre, B. III, S. 62) Krabbe später seine Stellung geändert.

[12] Siehe Zitat, § 29, Lehrs. III, S. 351.

[13] Christliche Dogmatik, S. 534, siehe Philippi, Glaubenslehre, III, S. 65. Vgl. Langes Artikel über Schuld in Real-Ency., 1. Ausg. XIV, S 25 ff.

[14] Glaubenslehre, B. II, § 83, S. 169 ff.

bei ihm wie bei Schleiermacher nicht viel mehr als Schuldbewußtsein übrig, wie er denn[15] sagt: „Es ist bewiesen worden, daß der Begriff der Schuld als Attribut der Sünde nur durch das Merkmal des Schuldbewußtseins seine Gültigkeit hat." In seinen Pfaden wandern seine Anhänger weiter. Kaftan[16] erklärt: „Schuld ist nur, wo mit Bewußtsein und Willen unter eigener Verantwortlichkeit gehandelt wird." Siehe Häring[17] und Reischle.[18]]

Es ist begreiflich, daß von den genannten Theologen eine Anzahl mit mehr oder minder Entschiedenheit dem widersprechen, was die Bibel vom göttlichen Zorne sagt. Dies tun zumal die Theologen mit entschieden pantheistischer Grundlage, wie es Schleiermacher und Rothe sind. Wie sie keine wahre Gerechtigkeit Gottes kennen, worin sie mit den Pelagianern und Sozinianern stimmen, so kennen sie wie diese keinen wahren Zorn Gottes, der schon über die erbsündliche Verderbtheit zürnt, und der in bezug auf alle Sünde, nicht nur in bezug auf freiwillige Sünden im strengen Sinne, sondern auch in bezug auf die Sünden, welche nicht aus überlegtem Willen hervorgegangen sind (Ps. 90, 7. 8), durch Strafe über den Sünder befriedigt sein will. Aber nicht nur diese Theologen mit pantheistischer Grundrichtung stehen so, sondern auch der große Chor der neueren und neuesten Theologen, besonders Ritschl,[19] lassen die Bibellehre vom Zorne Gottes nicht voll und ganz stehen, teils überhaupt darum, weil alle ihre Systeme vom Pelagianismus mehr oder minder durchsäuert sind, teils im besonderen darum, weil sie als Nachtreter Hofmanns die alte Bibellehre vom Leiden Jesu als Strafleiden leugnen. Die eine wie die andere dieser theologischen Richtungen kann freilich die gewaltige, scharfe Lehre, welche die Bibel vom heiligen Zorn Gottes gibt, nicht vertragen.

Die alten Rationalisten in ihrer Unverfrorenheit machten daher kurzen Prozeß damit und erklärten wie die

---

15 Rechtfertigung u. Versöhnung, III, S. 77.
16 Dogmatik, S. 330.
17 Der christl. Glaube, S. 287.
18 Christl. Glaubenslehre in Leitsätzen, § 70, c, S. 82.
19 A. a. O., B. II, S. 154, sagt er: „Die Vorstellung vom Zornaffekt Gottes hat für den Christen keinen religiösen Wert, sondern sie ist ein ebenso heimatloses wie gestaltloses Theologumenon."

Sozinianer, daß Zorn für Gott etwas Unwürdiges sei; es dürfe daher von Zorn in bezug auf Gott nicht die Rede sein. Dies spricht deutlich Reinhard[20] aus: „So billigen wir hiermit keineswegs die Meinung, als ob der Zorn Gottes gegen die Sünde dieses Opfer nötig gemacht...... Von solchen unwürdigen Vorstellungen weiß die Schrift gar nichts, sondern stellt den Tod Jesu als eine Folge der außerordentlichen Liebe Gottes gegen die Welt vor." Man achte auf das ganz unlogische Vertauschen der erst erwähnten Notwendigkeit des Opfers mit der nachher eingeführten Willigkeit Gottes zu diesem Opfer durch seine Liebe.

Die neueren Theologen (neue Rationalisten) suchen den biblischen Begriff vom göttlichen Zorne abzuschwächen. Schöberlein[21] definiert den Zorn Gottes als „Liebesschmerz" und Rothe nennt ihn „eine Modifikation der Liebe." Aber es ist Lüge, den Zorn Gottes zu einer Art von Liebe zu machen; denn die Bibel bringt den Zorn Gottes nicht in Zusammenhang mit der Liebe, sondern mit dem Grimm und Haß (Ps. 90, 7. 8; 45, 8). Von der Liebe sagt sie, daß sie nur Gutes erweise und erhalten will, daß auch die Verhängung von Leiden über die Geliebten nur geschehe aus väterlichem Wohlmeinen zur Besserung derselben (Spr. 3, 11. 12; Heb. 12, 6. 7). Vom Zorne aber sagt sie immer nur, daß derselbe richterlich strafen und verderben wolle (Ps. 90, 7. 8; 2, 5. 9. 12; 110, 5; 21, 10). Die gegen diese Bibellehre verstoßende falsche Lehre vom göttlichen Zorne wird uns noch oft entgegentreten, so bei der Lehre von der Strafe und ganz besonders von dem versöhnenden Leiden Christi.

---

[20] A. a. O., S. 405.
[21] Geb. 1813, gest. 1881 Prof. in Heidelberg und Göttingen. Siehe seinen Art. über Versöhnung in Real-Ency. 1. Ausg., B. XVII, S. 120.

LEHRSATZ II.

Das Bewusstsein der Schuld haben wir in dem bösen Gewissen.

Anmerkung: — Das Gewissen ist sehr verschiedenartig definiert worden. Quenstedt[1] gibt vom Gewissen überhaupt die folgende Definition: *Lex est*

---

[1] *L. c., pars IV, cap. I, sect. I, thes. VI, nota, p. 2.*

regula universalis jubens aut vetans. At conscientia est examen sui ipsius ad istam regulam. Ähnlich definiert S. J. Baumgarten:[2] „Der Gebrauch seines Verstandes bei Beurteilung seiner Handlungen nach dem Gesetz ist das Gewissen."

Beide Definitionen sind nicht zutreffend. Quenstedt beschreibt eigentlich nicht das Gewissen, sondern dessen Tätigkeit. Baumgarten dagegen verfehlt es dazu noch darin, daß er das Gewissen eine bloße Verstandestätigkeit oder bloße intellektuelle Tätigkeit sein läßt. Es ist viel mehr als das, auch mehr als bloße moralische Tätigkeit. Es hat vielmehr religiöse Natur. Bloße moralische Tätigkeit wäre es, wenn es nur Beziehung zum Moralgesetz und dessen Forderung hätte; aber religiöse Natur hat es, wenn es zugleich Beziehung hat zu Gott als dem Geber des Moralgesetzes. Auf diese religiöse Natur des Gewissens weist Luther hin, wenn er[3] sagt: „Das ist die Plage aller Gewissen, wenn die Sünde kommt und beißet, daß sie fühlen, wie sie mit Gott übel daran sind."

Das Gewissen ist Bewußtsein von Gott als dem im Sittengesetz als heilig sich offenbarenden und Heiligkeit fordernden Gott.[4] So definieren wir auf Grund von Röm. 2, 15. Paulus macht in dieser Stelle nebeneinander drei Aussagen, nämlich: 1.) daß das Gesetz ins Herz geschrieben sei, 2.) daß das Gewissen uns bezeuge, 3.) daß es anklagende und entschuldigende Gedanken gebe. Darnach ist klar, daß das Gewissen unterschieden wird sowohl von dem eingeschriebenen Gesetz, als auch von den anklagenden und entschuldigenden Gedanken. Es ist weder das eine, noch das andere. Es ist vielmehr das Selbstbewußtsein (συνείδησις) oder das Bewußtsein des Menschen von dem heiligen Gott, welches das dem Herzen eingeschriebene Gesetz als das Gesetz dieses Gottes und als seine Forderung be-

---

[2] Glaubenslehre, B. II, § 9, Anm., S. 383.

[3] Kirchenpostille, Evang. XXII. S. n. Tr., B. XIV, S. 371.

[4] In seinem Hefte über Ethik definiert Dr. Hönecke das Gewissen so: „Nach Röm. 2, 14. 15 verglichen mit 1, 19. 20 ist das Gewissen das Bewußtsein von der Verpflichtung durch das Gesetz als Gesetz Gottes, wie immer auch dabei Gott mag vorgestellt werden."

zeugt und die anklagenden und entschuldigenden Gedanken in Bewegung setzt. Wäre das Gewissen nur eine Kenntnis vom Gesetz, also nur moralischer Natur, so könnte Paulus nicht davon reden als von einem Beweis dafür, daß die Heiden von Gott wissen.

Ähnlich der gegebenen Definition, doch zu wenig an die Schrift sich anschließend, ist die Definition von Philippi:[5] „Das Gewissen ist die Beziehung des Gottesbewußtseins auf unser eigenes Selbst, insofern dieses in seiner Selbstbewegung nach innen und nach außen durch jenes verpflichtet, gebunden und geregelt erscheint." Ein weiterer Mangel dieser Definition ist aber, daß sie das Sittengesetz außer Betracht läßt.

Solange nun und insofern das Bewußtsein des Menschen nicht das durch den Glauben an Christum regierte ist, ist es böses Gewissen (Heb. 10, 2) und hält dem Sünder nichts vor als die Schuld seiner Sünden und zwar als eine unbezahlbare Schuld. Durch den Glauben allein wird das böse Gewissen ein gutes (1. Pet. 2, 19; 3, 21).

Das vorangehende Gewissen *(conscientia antecedens)* ist das Urteil im Gewissen darüber, was nach dem im Gesetz geoffenbarten Willen des heiligen Gottes zu tun oder zu lassen ist (Matth. 14, 9), während das Gewissen als nachfolgendes *(conscientia consequens)* über das Geschehene zu Gericht sitzt (Röm. 2, 15).

Das richtige Gewissen *(conscientia recta)* ist da, wo das vorangehende Urteil oder das nachfolgende Richten des Gewissens dem göttlichen Gesetz konform ist, beziehungsweise dem eingeschriebenen Gesetz nach seinem wahren Inhalt. Das irrende Gewissen *(conscientia erronea)* ist da, wo diese Konformität fehlt (Röm. 14, 5. 6; 1. Kor. 8, 7). Das Beifall gebende Gewissen *(conscientia probabilis)* ist da, wo das Urteil des Gewissens eine bestimmte Handlung für geratener erklärt als eine andere; und endlich das zweifelnde Gewissen *(conscientia dubia)* da, wo das Gewissen kein entscheidendes Urteil zu fällen vermag (Röm. 14, 23).

---

[5] Glaubenslehre, B. III, S. 9.

§ 31.

Von der Strafe.

(*De poena.*)

LEHRSATZ.

Die Strafe ist das Leiden, womit Gott den Sünder die Schuld seiner Übertretung bezahlen lässt und seine Majestät sowie die Heiligkeit des Gesetzes, die durch den Sünder angefochten sind, bestätigt.

Anmerkung: — Der Begriff der Strafe, daß sie, wie im Lehrsatz angegeben ist, Ausgleichung der Schuld ist, ist klar aus folgenden Schriftstellen, Matth. 5, 26; 18, 25—30; Mark. 10, 45; Jer. 2, 19; Ps. 50, 20. 21. Aus den ersten beiden Stellen geht hervor, daß das Bezahlen der Schuld ein Äquivalent des Gefängnisses, d. i. der Verdammnis, und diese letztere daher ihrerseits Bezahlung der Schuld ist. Mark. 10, 45 erklärt Tod und Verdammnis ebenfalls als Bezahlung der Sünde, indem Christi Leiden des Todes und der Verdammnis, die er ja an unserer Statt auf sich nimmt, eine Loskaufung genannt wird; vgl. auch Ps. 69, 5. Jer. 2, 19 sagt ganz besonders klar dies, daß die Strafe die Bezahlung der Schuld ist, in der wörtlichen Übersetzung aus: Dein Böses wird dich züchtigen. Und Ps. 50, 21. 22 zeigt aufs deutlichste, daß Gott durch die Strafe an dem Sünder die von dem Sünder mißachtete Majestät und Heiligkeit bestätigen will.

Indem hiermit als das Wesen der Strafe die Ausgleichung der Schuld dargelegt ist, ist zugleich der Zweck der Strafe angegeben. Dieser ist kein anderer als der, Gott und seinem Gesetz Genugtuung zu geben. Wo Gott und seinem Gesetz nicht durch Gehorsam Genugtuung gegeben wird, muß sie durch entsprechende Strafe geleistet werden. Dafür ist Christi Leiden an unserer Statt ein einzig großer Beweis. — Wir sind alle von Haus aus unter des Gesetzes, d. h. unter Gottes Fluch (5. Mose 27, 26), unter Gottes Zorn (Eph. 2, 3) und unter dem Urteil der Verdammnis (Röm. 5, 18). Der Grund ist, daß wir alle nicht die Ehre haben an Gott, die wir haben sollten, nämlich Gott durch Gehorsam genuggetan zu haben (Röm. 3, 23). Zorn

und Fluch sind also Ausdruck dafür, daß ihm von den Menschen nicht genuggetan ist durch Gehorsam (Röm. 1, 18). Nun wird Christus ein Fluch für uns (Gal. 3, 13). Er trägt den Zorn und die Strafe (Jes. 53, 5. 10). Die Folge davon ist, daß wir vom Fluche frei sind (Gal. 3, 13), Frieden haben bei Gott (Jes. 53, 5), und daß durch ihn, den büßenden Herrn, die Rechtfertigung über uns alle kommt (Röm. 5, 18); d. h. doch die Freisprechung von Gottes Seite, daß er von keiner Schuld unsererseits gegen ihn mehr wisse, oder mit anderen Worten, daß ihm genuggetan sei. Aus dem allen ist der einzig richtige Schluß in bezug auf den Zweck der Strafe dieser: Der Zweck der Strafe ist, Gott und seinem ewigen unverletzlichen Gesetz genugzutun.

Übereinstimmend lehren so unsere Dogmatiker. Baier[1] gibt den Zweck der Strafe so an: *Poena proprie dicta est poena damni aut mali, quod est contra subjecti inclinationem, contracti ob culpam et ad vindicandam culpam compensandamque injuriam alteri (atque hic quidem Deo) illatam subeundi.* Hollaz[2] sagt: *Poena divina est malum molestum, quo Deus judex offensus culpam antegressam et nondum remissam vindicat, a) ut justitiam suam demonstret, b) et suam majestatem, legisque auctoritatem a contemtu asserat.* Nach Baier gleicht also Gott durch das Strafleiden die Schuld aus, und nach Hollaz bestätigt Gott durch die Strafe die Majestät seiner Gerechtigkeit und das Ansehen des Gesetzes.

Den Grundgedanken unseres Lehrsatzes spricht Quenstedt[3] aus: *Lex enim obligat aut ad oboedientiam aut ad poenam.* So sagt Gottes Wort (5. Mose 27, 26): „Verflucht sei, wer nicht alle Worte dieses Gesetzes erfüllet, daß er darnach tue. Und alles Volk soll sagen: Amen." Entweder also Gehorsam, oder Fluch. — Übrigens läßt sich Quenstedt wie auch Gerhard nicht näher über den Begriff der Strafe aus. Nur im Abschnitt über das Kreuz[4] erklärt er sich über den von Baier a. a. O. berührten Unterschied der Strafe und des Kreuzes Das Kreuz ist nicht *poena proprie dicta,* nicht τιμωρία sondern

---

[1] *Comp., pars II, cap. I, § 15, d, p. 294.*
[2] *Examen, pars II, cap. II, qu. 19, p. 546.*
[3] *Theol. did. pol., pars II, cap. II, sect. I, thes. XI, nota, p. 51.*
[4] *L. c., pars IV, cap. X, sect. I, thes. III, p. 349.*

παιδεία Das Kreuz folgt der schon vergebenen Schuld; aber die *poena proprie dicta dicit ordinem ad culpam non remissam.*

Im vollen Gegensatz gegen die Lehre der Schrift von der Strafe, nämlich durch gänzliche Aufhebung der Strafe, stehen alle pantheistischen Systeme, so das philosophische Hegels und das theologisch-spekulative Schleiermachers. Wie der Pantheismus keine Sünde und Schuld kennt (siehe die vorigen Lehrsätze), so kennt er auch keine Strafe. Wie kann Strafe sein, da nichts ist, was gestraft werden könnte, noch jemand, der strafen sollte!

Schlechtweg aufgehoben wird die Strafe auch eigentlich von den Sozinianern. Sie leugnen, daß die Strafe wegen der göttlichen Gerechtigkeit notwendig sei, und lehren, Gott könne strafen oder auch nicht, je nachdem es seiner Weisheit angemessen erscheine. Ist es so, dann ist das, was die Sozinianer Strafe nennen, nicht mehr Strafe, sondern willkürlich angetanes Übel, welches gar nicht in Beziehung zu der vom Sünder getanen Sünde und der damit herausgeforderten Gerechtigkeit Gottes steht, sondern nur in Beziehung zu den guten Zwecken, die Gott erreichen will. Wie es nach dieser Lehre keine Gerechtigkeit Gottes gibt, denn Gott kann ja die Sünde von vornherein ungestraft lassen, so gibt es auch darnach in Wahrheit keine Strafe, wenn auch noch von Strafe geredet wird. Es ist leicht ersichtlich, daß die Sozinianer so von Gottes Gerechtigkeit und Strafe lehren, um von vornherein ihre grundstürzende falsche Lehre vom Leiden Christi, näher ihre gottlose Leugnung des Leidens Christi als Strafleiden, zu stützen.

In schwerem Irrtume gegen die Schriftlehre von der Strafe, nämlich durch Leugnung des wesentlichen Zwecks der Strafe sind die Aufklärer, Rationalisten, Halbrationalisten und neukirchlichen Dogmatiker befangen. Wie sie das Wesen der Strafe nicht erkennen, so setzen sie auch einen falschen Zweck der Strafe. Sie setzen nämlich als Hauptzweck der Strafe die Besserung. Unumwunden erklärt Reinhard[5] die Bes-

[5] Dogmatik, S. 130, 3.

serung als Zweck der Strafe: „Alle Strafen Gottes, d. h. alle Übel, welche in diesem Leben auf das Laster[6] folgen, sind nach der Lehre der Schrift durchaus wohltätiger Natur und haben die Absicht, den Sünder zu bessern." „Es ist unleugbar, daß der Hauptzweck der Strafe die Besserung der Gestraften sein muß."[7]

Es wird einem hierbei sofort der Gedanke kommen, wie denn die Rationalisten und Halbrationalisten bei der Setzung dieses Zwecks der Strafe mit der größten aller Strafen, der Verdammnis, zurechtkommen, denn dieselbe ist doch unleugbar nach der Schrift eine ewige. Wir werden dies später sehen. Zunächst wollen wir erkennen, wie diese sogenannte Besserungstheorie sonst von der Schrift gerichtet wird.

Die Schrift kennt als wirkliche Besserung nur die Heiligung. Diese aber ist wieder nach der Schrift nicht Frucht des Gesetzes (Gal. 3, 21), in dessen Bereich doch die wahre Strafe gehört, sondern sie ist vielmehr Frucht des Evangeliums (Tit. 3, 8 vgl. mit 4-7; Joh. 15, 5; Tit. 2, 11. 12). Die Rationalisten verwechseln einfach die Strafe im eigentlichen Sinne *(poena damni aut mali, poena stricte dicta)* mit den väterlichen Züchtigungen *(castigationes paternae piorum)*, welch letztere ebenso aus der Liebe Gottes kommen, wie die Strafen aus dem heiligen Zorne. Es finden daher die Züchtigungen nur statt bei den Gläubigen und haben zum Zweck die Seligkeit (Heb. 12, 11); die Strafe aber trifft nur die Gottlosen und zweckt ab auf ihr Verderben (Ps. 27, 9; Luk. 13, 6-9; Ps. 50, 21 vgl. mit 22; Ps. 2, 12). Besonders klar sagt dies 1. Kor. 11, 32: „Wenn wir aber gerichtet werden, so werden wir (Christen, die wir uns selbst richten und verdammen, V. 31) vom Herrn gezüchtigt (παιδευόμεθα), auf daß wir nicht samt der Welt verdammet werden" (κατακριθῶμεν), d. h. wie die Gottlosen mit der Strafe der Verdammnis belegt werden. Also bei den Gläubigen, die Gott liebt, ist es Züchtigung zum Zweck der Bewahrung vor dem Verderben und Einführung zum letzten seligen Ziele; aber bei den Ungläubigen, der gottlosen Welt, Verurteilung zur Strafe, die nichts anders als Verderben ist.

---

[6] Die Rationalisten usw. kennen nur Laster, nicht die Sünde nach ihrem innerlichen Wesen.

[7] A. a. O., S. 710.

Neben der Besserung als Hauptzweck haben die Rationalisten usw. auch die Abschreckung vom Bösen als Zweck der Strafe aufgestellt. Reinhard[8] führt auch dies als Zweck der Strafe auf: „Bekanntlich ist dieses bei allen öffentlichen bürgerlichen Strafen eine Hauptabsicht, daß sie zur Warnung für andere dienen sollen. Das an Christo auf eine so feierliche Art aufgestellte Strafexempel hat diese abschreckende Natur im höchsten Grade, Luk. 23, 31."

Diese Berufung Reinhards auf Christum streift schier an Gotteslästerung, da sie die Sünder mit Christum in Parallele stellt. Aber es ist auch in der Stelle gar nicht eine Warnung enthalten, wenigstens nicht vor Sünden, sondern eine Weissagung von dem schrecklichen Ende aller, die nicht an Christum als ihren Stellvertreter glauben. So wird ja auch V. 30 angekündigt, daß die, welche nicht an den Gekreuzigten glauben, ins Verderben fallen und dann zu den Bergen rufen werden: „Fallet über uns." Wie unsinnig es ist, in Christi Leiden ein Strafexempel zur Warnung vor Sünden zu sehen und damit die Abschreckungstheorie der Strafe überhaupt zu stützen, erweist sich schon daraus, daß Paulus den Juden das Zeugnis gibt, daß sie in dem Sinne, wie gerade es die Rationalisten wollten, nämlich mit eigenen Werken der Tugend und Gerechtigkeit nacheiferten (Röm. 10, 2. 3).

Gott will freilich den Sünder von Sünden abschrecken; aber er tut es durch seine Drohungen. Siehe Luthers Erklärung zum Schluß der Gebote: „Gott dräuet zu strafen...... Darum sollen wir uns fürchten vor seinem Zorn und nicht wider solche Gebote tun." Zweck der Strafe aber ist nicht Abschreckung, sondern, wie schon zuvor gerade an Christo bewiesen, Genugtuung. Jesus trägt die Strafe, sie liegt auf ihm (Jes. 53, 5), darum wird er zerschlagen. Aber er gibt sein Leben nicht zum Abschreckungsexempel für die Zukunft, sondern zum Schuldopfer (V. 10). Er trägt die Strafe nicht, daß Sünder von Sünden abgeschreckt werden, sondern daß sie Frieden mit Gott haben (V. 5).

Als Scheußlichkeit erweist sich die Abschreckungstheorie beim Blick auf die Todesstrafe. Ein Delinquent würde also mit

---

[8] A. a. O., S. 417.

dem Tode bestraft nicht seinetwegen, sondern zum Besten anderer, damit sie abgeschreckt werden vom Bösen. Als Unsinnigkeit aber erweist sich die Abschreckungstheorie namentlich beim Hinblick auf die ewigen Strafen am Ende der Welt. Wer soll denn da durch die ewigen Strafen der Gottlosen abgeschreckt oder gebessert werden?

Daß so an den ewigen Strafen die falschen Theorien von der Strafe, die Besserungs- wie die Abschreckungstheorie, völlig scheitern, fühlen die Rationalisten usw. gar wohl. Sie streichen daher teilweise ohne weiteres die Ewigkeit der Strafe, weil es mit der Güte Gottes unvereinbar sei, Wesen zu schaffen, die nachher ewiger Qual anheimfallen. Teilweise aber haben die Rationalisten und Halbrationalisten doch einen zu starken Eindruck von dem Ernste, mit welchem die Schrift die Ewigkeit der Strafen behauptet,[9] und suchen darum ihre Straftheorien durch eine Abschwächung der ewigen Strafen zu retten. Diesen Versuch führt uns Reinhard[10] vor. Er meint, es komme darauf an, in welchem Sinne die Bibel die Ewigkeit der Strafen behauptet, ob als ewige Qualen, die nie abnehmen, sondern stets zunehmen, oder ob als unaufhörlich dauernden und fühlbaren Schaden. Von der ersten Ansicht, welche eben die der Schrift und unserer Kirche ist, sagt er, sie habe lange die Evidenz nicht, d. h. die Gewißheit aus der Bibel, die man bei so wichtiger Behauptung fordern könne. Von der zweiten Ansicht sagt er, sie stimme mit der Schrift, denn diese sage bloß so viel, daß die Verdammten in Ewigkeit von ihren Vergehungen einen empfindlichen Schaden haben werden; dieser Schaden aber bleibe empfindlich und ewig unersetzlich, wenn man auch annehme, daß die Verdammten durch die Strafen des künftigen Lebens gebessert und allmählich wieder zu einem glücklichen Zustande zurückgeführt würden.

Reinhard also denkt die Sache so: Ewige Verdammnis ist ewige Empfindung eines Schadens (also nur *poena sensus* in Beziehung auf etwas, dessen sie beraubt sind). Gerade durch die Empfindung desselben aber könne der von dieser Strafe

---

[9] Vgl. Reinhard, a. a. O., S. 705, 4.
[10] A. a. O., S. 706, 5 ff.

Getroffene gebessert und in einen besseren Zustand eingeführt werden, d. h. eben nichts anders als, zu den Seligen zugetan werden. Allein, trotz dieser Zustandsbesserung bleibt der Schade immer fühlbar, so daß er den,[11] den er trifft, ewig zurücksetzt und ihn niemals den hohen Grad von Glückseligkeit erreichen läßt, den der hier Gebesserte erreichen kann. — So, sagt Reinhard, werde der wahre Zweck der Strafe, Besserung, erhalten und, wie er meint, zugleich die Ewigkeit der Strafen festgehalten.

Was kann närrischer sein als diese ganze Theorie, die nun eine ewige Verdammnis hat, die nicht Verdammnis ist, und eine ewige Seligkeit, die keine Seligkeit ist? So wird der Mensch ein Narr, wenn er weiser sein will als Gottes Wort. Übrigens ist diese Besserung der Verdammten nichts anderes als die längst verdammte Lehre von der Wiederbringung aller (ἀποκατάστασις πάντων), wogegen Reinhard[12] sich vergebens wehrt.

Ganz falsch ist es selbstverständlich nach der Schrift, daß, wie Reinhard es darstellt, die ewige Strafe nur *poena sensus* sei, sondern sie ist *poena damni,* d. h. Entziehung der Seligkeit schlechthin und das auf ewig. Sie ist auch nicht nur *poena sensus* als Empfindung eines relativen Schadens durch den Mangel an Besserung im diesseitigen Leben, sondern Empfindung positiver von Gott verhängter Qualen.

[Im Gegensatz gegen die Schriftlehre von der Strafe steht auch hier, wie vorher in bezug auf Schuld und Zorn Gottes, Ritschl, indem er, wie die alten Rationalisten Strafe und väterliche Züchtigung vermischend, erklärt, das Übel stände in keinem direkten Verhältnis zur Sünde, und von den Übeln hätten nur diejenigen die Bedeutung göttlicher Strafen, welche jeder durch sein ungelöstes Schuldbewußtsein sich als solche zurechne. Er will daher überhaupt Zorn Gottes und somit Strafe nur auf die endgültige hartnäckige Abweisung der Gnade bezogen haben. Die Strafe hat bei ihm also eigentlich nur eschatologische Bedeutung.[13]]

---

[11] Siehe Reinhard, a. a. O., S. 706.

[12] A. a. O., S. 712, 8.

[13] Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 335. 363. 355 ff., vgl. Kaftan, Dogmatik, S. 339 unten, und Reischle, Christliche Glaubenslehre in Leitsätzen, § 72, 4 a. b., S. 85.

In dem oben Gesagten ist eine Einteilung der Strafen berührt worden, nämlich die in *poena damni* und *poena sensus.* Die erstere besteht darin, daß ein Gut entzogen und ein entgegengesetztes Übel angetan wird; die letztere, daß beides auch empfunden wird. Beides ist nicht voneinander zu trennen und ist nur von falsch Lehrenden im Interesse ihrer falschen Lehre getrennt worden; so von der römischen Kirche, die bekanntlich einen *limbus infantum* in der Hölle lehrt, wo die ungetauft gestorbenen Kinder ihren Aufenthaltsort haben und zwar eine *poena damni,* aber nicht *poena sensus* erleiden.

Sonst werden noch die Strafen eingeteilt in zeitliche und ewige Strafen, ferner in natürliche und positive Strafen. Die natürlichen Strafen sind die, welche einen Zusammenhang zwischen der Sünde und Strafe zeigen; die positiven Strafen sind die, welche einen Zusammenhang nicht erkennen lassen, z. B. bei Ananias und Sapphira. Auch die natürlichen Strafen sind nicht etwas Zufälliges, sondern sind von Gott um der Sünde willen als Strafe über die Sünder verhängt worden.

---

§ 32.

Vom Sündenfall.

(*De peccato primo, sive de lapsu primi hominis*)

LEHRSATZ.

Der Sündenfall oder die erste Sünde im menschlichen Geschlecht ist die Übertretung des ersten Menschen, in welcher er vom Satan verführt und seinen freien Willen missbrauchend das paradiesische Gesetz übertrat und damit auf alle Menschen Tod und Verderben gebracht hat.

Anmerkung: — Die Grundstelle für die Lehre vom Sündenfall ist 1. Mose 3. Diese Grundstelle ist sehr verschieden angesehen worden:

1. Als bloßer Mythus, der sich nach und nach gebildet habe. So manche Rationalisten und philosophische Dogmatiker.

2. Als Allegorie, also als bewußte Einkleidung einer Lehre in bildliches Gewand. So im Altertum Philo, auch Origenes, ferner Aufklärer wie Bahrdt, dann Rationalisten wie Eberhardt (Kantianer) und viele andere, auch Neuere.

3. Als Geschichte, aber mit symbolischen Zügen, z. B. der redenden Schlange. So Supranaturalisten wie Reinhard und andere. Nach Reinhard[1] ist das Geschichtliche dies: Im Paradies war ein Baum, welcher dienen sollte, deutlich zu machen, was gut und böse sei. Aber Gott hatte den Genuß der Früchte dieses Baumes verboten, weil sie schädlich waren. Ohne Zweifel waren die Früchte giftig. Wenn man dies annimmt, wird alles klar; erstlich der Grund des Verbots Gottes, das sonst ganz willkürlich (!) wäre, und ferner dies, daß durch die Übertretung des Gebots die reine, unverdorbene Menschennatur so unvollkommen wurde und der Tod in alle Geschlechter eindrang. Die geschehene Vergiftung konnte keine andere Folge haben.

Man erwäge diese Unsinnigkeiten! Die ersten Menschen übertraten das Gebot und sündigten; aber dadurch wurde nicht die vollkommene Natur des Menschen verdorben, auch die vollkommene Seele nicht, sondern erst dadurch, daß das Gift der verbotenen Frucht, das doch rein leiblich wirkend war, den Menschen durchdrang, wurde die vollkommene Natur des Menschen, auch seine Seele mit, verdorben. Das leiblich wirkende Gift soll also auch die Seele verändert haben. — Solche Unsinnigkeiten tischten Leute auf, deren Feldgeschrei war: Vernünftigkeit der Lehre.

Wie Gott geredet hat, d. h. auf welche Weise, ist nach Reinhard nicht festzustellen. Die Schlange ist nach ihm eine natürliche gewesen, und das Geschichtliche ist, daß Eva die Schlange ohne Schaden essen sah und, daraus auf die Ungefährlichkeit des Baumes schließend, sich von ihrer Begierde fortreißen ließ. Das Sprechen der Schlange, näher ihre Rede und Evas Gegenrede sind nichts als Einkleidung der Gedanken Evas beim Anblick der Schlange. So stellt Reinhard das Geschichtliche des Sündenfalles dar.

---

[1] Dogmatik, S. 278 ff.

Ähnlich wie er stellen es auch neuere Theologen dar, z. B. Jul. Müller[2] und Nitzsch. Nitzsch[3] macht einen Unterschied zwischen Wahrheit und Wirklichkeit: „Die mosaische Hamartogenie halten wir für wahre Geschichte, aber nicht für wirkliche." Daß die Menschen gefallen sind, ist ihm also geschichtliche Tatsache; aber die Erzählung davon in der Genesis ist nach ihm nur symbolische Einkleidung. Das ist nichts anderes als Reinhards Ansicht, nur daß sich bei Reinhard die falsche Ansicht offen und ungeschminkt gibt, während nach ständiger Weise der neueren Theologie sich bei Nitzsch die falsche Ansicht unter dem Mantel dunkler Phrasen versteckt.

4. Als wirkliche Geschichte in allen ihren Zügen ist dagegen die Geschichte vom Sündenfall beständig von der schriftgläubigen Kirche betrachtet worden, und das ist allein die richtige Ansicht davon.

S. J. Baumgarten[4] bringt dafür, daß der Bericht der Genesis durchgängig als wirkliche Geschichte zu betrachten sei, folgende gute Gründe:

1. Die zum Zweck der ganzen Schrift (nämlich zu lehren) nötige Deutlichkeit erfordert, daß geschichtliche Erzählungen so lange als wahre Geschichte zu nehmen sind, und so auch hier, als nicht die deutlichsten inneren und äußeren Merkmale zum Gegenteil zwingen.

2. Der Zusammenhang fordert, daß man wirkliche Geschichte annehme, denn entweder sind auch die vorangehenden und nachfolgenden Kapitel nur als Allegorien zu nehmen, oder es müßte deutlich angezeigt sein, daß nur dies eine Stück vom Fall eine Allegorie unter sonst lauter wirklicher Geschichte sei.

3. Die heiligen Männer Gottes haben den Abschnitt als wirkliche Geschichte genommen (1. Tim. 2, 14; 2. Kor. 11, 3).

Als eine wunderliche Zeit mutet einen die Zeit des Rationalismus an, wenn man sieht, wie derselbe Reinhard, der selbst die volle geschichtliche Geltung des mosaischen Berichts so untergräbt, sich die meisten Gründe Baumgartens aneignet, um

[2] Lehre von der Sünde, B. 2, S. 523.
[3] System der christl. Lehre, § 106, Anm. 1, S. 220.
[4] Evangelische Glaubenslehre, B. II, S. 478 ff.

damit gegen die zu Feld zu ziehen, welche den Bericht rein als Allegorie ansehen.[5] Noch sonderbarer freilich mutet es einen an, zu hören, wie der Theologe Eifert 1781 zu Halle eine Schrift erscheinen ließ mit Untersuchung der Frage: „Könnte nicht die mosaische Erzählung vom Sündenfall buchstäblich wahr sein?"

Wir haben nun in der Geschichte vom Sündenfall den äußeren und inneren Hergang zu unterscheiden.

Der äußere Hergang *(actus externus)* ist der, daß Satan als der Verführer auftritt, und daß die verführten Menschen das Gebot Gottes durch Genuß von dem verbotenen Baume übertreten. Gott hatte den Genuß verboten (1. Mose 2, 17). Die Schrift gibt uns keinen Grund dieses positiven Gebots. Daß es sich mit dem Grunde so verhalte, wie Reinhard sagt, ist gewiß eine wahrhaft kindische Meinung. Eben dies, daß Gott keinen Grund angibt, zeigt, was der Grund ist. Die ersten Menschen sollten ihrem Herrn und Schöpfer den schlechthinnigen Gehorsam beweisen, dem es genug ist, zu wissen, was gut ist und was der Herr fordert, und nicht erst nach dem Warum fragt. Wie reimte sich doch solches Fragen irgendwie mit der Stellung des Geschöpfs gegen den Schöpfer (Röm. 9, 20)!

Daß als Verführer der Satan auftritt, ist fast direkt in der Schrift ausgesagt. Off. 12, 9; 20, 2 wird der Teufel die alte Schlange genannt; 2. Kor. 11, 3 wird auf die Schlange und ihre Verführung verwiesen, und Joh. 8, 44 nennt Christus den Teufel den Mörder von Anfang. Um welcher Tat willen führt er mehr mit Recht den Namen Mörder von Anfang, als da er durch seine böswillige Verführung die ganze Menschheit in den Tod stürzt? Da der Satan als Verführer der noch heiligen ersten Menschen auftritt, so ist er also der, der als der erste wirkt zum Eintreten der Sünde in die Menschheit; er ist *causa prima et principalis peccati.* Sein Wirken aber geschieht von außen her, nicht von innen, nicht der Seele der ersten Menschen schon einwohnend oder in derselben schon wirkend. Er ist also die äußere Ursache *(causa externa)* der Sünde. Auch ist das Wirken des Satans nicht der wirklich

[5] Siehe a. a. O., S. 277.

letzte Grund *(causa propinqua)*, daß die Menschen sündigten, daher der Satan als entferntere Ursache *(causa remota)* der Sünde bezeichnet wird. Die Weise, in der der Satan wirkte, war nicht innerlicher Antrieb noch äußerlich zwingende Gewalt, welches beides dem Stand der Unschuld widerspräche, sondern äußerliche moralische Überredung (Joh. 8, 44; 2. Kor. 11, 3; Off. 12, 9).

Der Satan aber tritt nicht unverhüllt handelnd auf, sondern handelt durch die Schlange. Da fragt sich, ob die Schlange eine Inkarnation des Satans war, daß sich der Satan in Gestalt einer Schlange verkörpert hatte; oder ob die Schlange eine natürliche und nur Symbol war, daß also Satan das Tun der Schlange bei seiner Verführung benutzte; oder ob die Schlange zwar eine natürliche, aber zugleich ein vom Teufel in Besitz genommenes Werkzeug war. Die erste Ansicht ist verwerflich, weil von einer natürlichen Schlange die Rede ist, denn sie wird mit andern Tieren des Feldes in Parallele gestellt; die zweite Ansicht ist es ebenfalls, weil die Schlange selbst in Aktion tritt. Die letzte Meinung ist die allgemeinste und die angemessene Meinung. *Causa instrumentalis diaboli est serpens,* lehren unsere Dogmatiker. Wenn es heißt: „Die Schlange war listiger," so ist zu bedenken, daß vor dem Eintreten der Sünde in die Welt auch bei den Tieren keine bösartige Listigkeit sein konnte. Man kann also entweder nur annehmen, daß das Wort עָרוּם ohne böse Nebenbedeutung nur heißt klüger (die LXX übersetzt auch φρονιμώτατος). und die Schlange um dieser Klugheit willen sich dem Teufel als Werkzeug empfahl; oder daß es listiger mit böser Nebenbedeutung heißt und in proleptischer Weise, d. h. in vorhergehender Rücksicht darauf, daß die Schlange dem listigen Teufel als Werkzeug zum Unheil dient, gebraucht wird.

Den Abschluß des äußeren Herganges des Falles bildet der Genuß der verbotenen Frucht und also die tatsächliche Übertretung des göttlichen Gebots.

Daß der Anlauf des Satans auf die ersten Menschen der Veranstaltung Gottes zuzuschreiben sei, ist kalvinistische Irrlehre. Calvin[6] erklärt dies ganz deutlich: *Decre-*

---

[6] *Instit. christ. rel., II, lib. III, cap. XXIII, 7, p. 151.*

tum quidem horribile, fateor, inficiari tamen nemo poterit quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinaverat. Ursinus[7] sagt: *Hominis autem assensum, quo obtemperabat is diabolo contra vocem divinam, voluit Deus, tanquam patefactionem infirmitatis creaturae......item voluit hoc factum tanquam occasionem seu viam ad manifestandam justitiam et severitatem suam in puniendis, et misericordiam in servandis peccatoribus.* Zanchius:[8] *Deus creavit serpentem et diabolum, qui Evam tentarent...... Fatemur ergo, factum esse Dei consilio ac voluntate, ut Adamus lapsus sit.* Beza:[9] *Oportuit hominem peccare, necesse erat, ideo lapsos quoque esse homines primos, Deo sic ordinante, ut quidem damnentur.*

Wir kommen nun zum inneren Hergang *(actus internus)* des Falles, d. h. wir suchen auf Grund der Schrift klar zu werden, wie der Wille der ersten Menschen zu der unheilvollen Entscheidung, zum Ungehorsam, womit wesentlich der Fall geschieht, kam. Hier ist zunächst die frühere Erklärung zu wiederholen, daß die unheilvolle Entscheidung nicht hervorging aus einer inneren materiellen Ursache, womit ja die Schuld auf Gott fiele, sondern allein aus der formalen Freiheit des Willens der ersten Menschen. Aber das ist wohl zu merken, es ist auch der freie Wille an sich nicht die Ursache.

Dagegen verwahren sich unsere Dogmatiker. Meisner[10] erklärt: *Notandum autem, quod voluntas assensus vitiosi* (nämlich zu den Verführungsworten der Schlange) *causa fuerit, non qua voluntas, aut qua bona, sed qua vitiosa, vel quatenus sponte a lege deflectebat.* Dieselbe Verwahrung legt auch Quenstedt[11] ein mit der Bemerkung: *Non est autem homo lapsus ex......nec ex praesentia interni alicujus languoris et vitii naturalis, sed per accidentarium libertatis abusum.* Es soll hier-

---

[7] *Tractatio de libero arbitrio, p. 242,* siehe Ebrard, Christl. Dogmatik, I, S. 340.

[8] *Cf. Quenstedt, l. c., cap. II, qu. V, p. 97.*

[9] *Colloq. Momp., p. 431, cf. Meisner, Anthropol. sc. p. 90.*

[10] *L. c., disp. IV, qu. II, p. 104.*

[11] *L. c., sect. I, thes. XVII, nota, p. 52.*

mit gesagt sein, daß weder die Willensfreiheit an sich etwas ist, was den Fall wahrscheinlich macht, noch daß der Wille an sich irgendwie eine Beschaffenheit und Fähigkeit sei, aus der sich die Sünde entwickelt (dagegen spricht ja schon die Stellung des Willens in allen guten Werken), sondern sie geht aus dem Mißbrauch der Freiheit hervor.

Aber wie war nun psychologisch möglich, daß der erste Mensch seinen Willen mißbrauchte? Hierauf antworten die Dogmatiker, daß die Heiligkeit und Gerechtigkeit im ersten Menschen wohl eine natürliche war, denn das Ebenbild Gottes sei ein natürliches, also anerschaffen und zur anerschaffenen Natur des Menschen gehörig; aber die Heiligkeit und Gerechtigkeit waren nicht des Menschen Substanz und Wesen, das sind sie nur in Gott, sondern immerhin nur ein Akzidenz, das also auch verloren werden konnte. Mit andern Worten (Quenstedt), es war im ersten Menschen nicht *absoluta impeccabilitas,* wie in Gott, sondern nur *impeccabilitas non absoluta,* also Möglichkeit der Abwendung des Willens von Gott und seinem Gebot. Dies ist freilich nur eine ganz abstrakte Antwort auf die Frage nach der psychologischen Möglichkeit des Sündenfalls, nur eine Hinweisung auf die ganz abstrakte Möglichkeit desselben. Wenn wir aber die Frage nach der psychologischen Möglichkeit des Falles erheben, so wollen wir eigentlich wissen, wo sozusagen der Punkt war, an welchem die Verführung bei den ersten Menschen einsetzte, so daß seine Erkenntnis irregeleitet und sein Wille von Gottes Gebot abgelenkt werden konnte.

Allein, auf diese rein theoretische Frage kann es keine Antwort geben und darf es keine geben. Daher ist jede Psychologie, also auch die Herbartsche, verwerflich, die dies erklären will und meint, eine Erklärung gefunden zu haben. Sobald nämlich ein solcher Punkt, der die Verführung in ihrem Erfolg erklärlich und begreiflich macht, neben der abstrakten Willensfreiheit an sich, gezeigt werden könnte, so wäre damit die Mangelhaftigkeit des Menschen in der ursprünglichen Gerechtigkeit, sein Unvermögen zum Bestehen, von vornherein erwiesen und mit andern Worten Gott die Verantwortlichkeit für den Fall aufgeladen.

Die Sünde ist nach der Schrift עָוֹן = Verkehrtheit, Verdrehtheit (von עָוָה = verdrehen, Ni. verkehrt, verdreht sein), Unvernünftigkeit; so ist es auch der Fall in Sünde und ist dieser somit das Unbegreifliche, Unerklärliche. Das Vernünftige, Richtige, ist erklärlich nach seinen Ursachen, aber nicht das Unvernünftige und Sündliche. Das Sündliche ist an sich das Unbegreifliche. Es ist wohl klar, daß es nur bei vernünftigen, willensfreien Subjekten, so beim Menschen als *agens rationale,* sein kann, aber es ist nicht begreiflich *a priori,* wie es sein kann. Das Unvernünftige der Sünde springt ja auch beim Sündenfall überall in die Augen, z. B. beim Eingehen Evas auf die Verdächtigung Gottes durch die Schlange, als wäre Gott neidisch. Welche Sinnlosigkeit, an einen neidischen Gott denken, der doch frei die Kreatur geschaffen hat und neben dem doch die Kreatur nicht als eine ihm wider Willen hingestellte dasteht! Welche Sinnlosigkeit, auf etwas Gutes hoffen gegen die Voraussage des Schöpfers selbst, der Böses dem Abgehen von seinem Gebot droht!

Ähnlich stellt es Sartorius dar. Er sagt in seinem Werke, „Die Lehre von der heiligen Liebe":[12] „Es stieg der aus keinem vernünftigen oder notwendigen Faktor erklärbare Kitzel, den eigenen Willen Gottes Willen gegenüberzusetzen......im Menschen auf."

Eine ganz andere Frage als die eben als unnütz gezeigte rein theoretische Frage nach der psychologischen Möglichkeit des Sündenfalles ist die Frage nach den psychologischen Vorgängen, welche den inneren Verlauf des Sündenfalls, wie er nun konkret vorliegt, ausmachen. Hier gibt die heilige Schrift deutlich Antwort.

1. Mose 3 zeigt uns diese psychologischen Vorgänge. Seit Luthers Erklärung dieser Stelle[13] ist der Unglaube oder der Abfall vom Worte Gottes als die erste Sünde bezeichnet worden. Dies wird uns dadurch als das Richtige bezeugt, 1.) daß 1. Mose 3, 1 der Satan mit seinem ersten Wort: „Sollte Gott gesagt haben," offenbar zum

---

[12] S. 61 ff.

[13] Predigten über das 1. Buch Mose, B. I, S. 30 ff.

Zweifel an Gottes Wort und zum Unglauben zu verführen sucht; 2.) daß die ganze Schrift den Glauben als das bezeichnet, wodurch man zu Gott zurückkehrt und Gott gefällig wird, daher dementsprechend das erste, womit der Mensch von Gott abfiel, nur der Unglaube gewesen sein kann; 3.) daß das Bestehen des ersten Menschen in der Gemeinschaft mit Gott durch Gehorsam gegen Gottes Willen zu allererst das Glauben und Vertrauen sein mußte, da er das positive Gebot oder Verbot, nicht zu essen von dem Baume, das Gott ihm ohne Angabe eines Grundes seiner Möglichkeit und Erklärung seiner Trefflichkeit gegeben hatte, auch ohne alles dies für heilig, recht und gut und Gottes würdig hielt. So war folgerichtig Unglaube der erste Schritt zum Falle.

Die ganze Stufenfolge der inneren Akte beschreiben dann unsere Dogmatiker so:[14] *Complectitur haec deflexio ambitu suo aliquot distinctos actus peccaminosos, quos inter, juxta praevium Dei verbum, hic ordo datur. Primus est incredulitas, seu non habita fides verbo Dei. Alter affectatio deiformitatis. Tertius natum inde legis transgrediendi propositum. Quartus propositi hujus deductio in actum. Gen. III, 1 sq.* Auch schon die Väter wie Tertullian setzen als ersten Akt den Unglauben. Tertullian[15] beschreibt den Fall als Versündigung gegen alle 10 Gebote und sagt: *Peccavit enim Adam contra primum decalogi praeceptum dubitatione et incredulitate.* Dannhauer legt in seiner Hodosophia[16] den ersten Akt noch genauer auseinander: *Prima peccati radix fuit* ἀπιστία, *ac in ea primum error, deinde dubitatio, tum diffidentia.* Er versucht jedes ursprüngliche Begehren abzuweisen; aber es ist an dieser Erklärung dies nicht unbedenklich, daß *error* als erste Stufe gesetzt wird. Ähnlich wie Quenstedt und Dannhauer stellt sich Baumgarten[17] die Stufenfolge des Falls vor. Er erklärt ganz richtig als *causa interna* des Falles den *abusus liberi arbitrii hominis;* aber setzt hinzu *erroneis repraesentationibus praecipitatisque ju-*

---

[14] *Cf. Quenstedt, l. c., sect. I, thes. XXIII, p. 54.*

[15] *Cf. Quenstedt, l. c.*

[16] *Cf. Quenstedt, l. c.*

[17] A. a. O., B. II, S. 510.

diciis determinati. Er gibt dann[18] von dem Zusatze die deutsche Erklärung, daß die unrichtige Bestimmung des Willens „wiederum unmöglich anders als vermittelst einer unrichtigen Vorstellung und übereilten Entschließung" geschehen konnte.

Unser Lehrvater Luther gibt in seiner Darlegung des Falls dem Irrtum keine Stelle. Er setzt[19] als erstes Moment den Zweifel. Er sagt: „Sie (Eva) will es besser machen und spricht also: Wir essen nicht von dem Baume mitten im Garten, auf daß wir nicht sterben (wie wir es auch noch bisher immer haben wollen besser machen, denn es Gott geboten hat), und setzet auch einen Zusatz dazu: wir sollen es auch nicht anrühren. Damit hebet sie schon an zu wanken. Als das der Teufel siehet, fähret er fort und reißet sie dahin, daß sie Gott lästert und stracks wider ihn stehet. Denn wenn er den Menschen dahin reißet, daß er zweifelt, bringet er ihn bald dazu, daß er Gott lästere und spricht: Gott hat es nicht geboten, oder wenn er es gleich geboten hat, meinet er es nicht recht."

Schwerlich ist es nur zufällig, daß Luther nichts von *error* sagt. Vielmehr war er sich gewiß bewußt, daß die Setzung von Irrtum an erster Stelle den Fall einmal zu etwas sehr Entschuldbarem machen würde, zum andern eine durch schon geschehenen Fall verursachte Trübung der Erkenntnis setzen würde; oder, was noch schlimmer ist, eine Schwäche der Erkenntnis der ersten Menschen von vornherein setzen und somit die Schuld des Falles auf die Mangelhaftigkeit der Schöpfung Gottes und damit auf Gott selbst werfen würde.

Man wird nun vielleicht sagen, daß bei Setzung des Zweifels an die erste Stelle, der es wie der Glaube vor allem mit dem Willen zu tun hat, doch die Bestimmung des Willens zum Zweifel eine gewisse Schwachheit anzeige. Allein wir sagen, daß die Ablenkung des Willens ihre Möglichkeit in der Freiheit des Willens hat, daß diese Freiheit aber nicht eine Schwachheit des Willens, sondern dessen Wesen an sich ist.

Abweichend von der gegebenen Stufenfolge haben Scholastiker wie Thomas von Aquino, Bonaventura und andere die erste Sünde als Stolz bezeichnet. Richtig

---

[18] A. a. O., S. 516.

[19] A. a. O., S. 31.

sagt Gerhard,[20] man könne so als Stolz die erste Sünde zusammenfassend bezeichnen; aber, wenn man sie in ihre einzelnen Teile zerlege, zeige sich, daß die ersten Menschen zuerst zum Abfall vom Worte Gottes und dann zum Stolz verführt werden.

Unter den mancherlei an die Lehre vom Fall sich anschließenden Fragen findet sich bei den Scholastikern die Frage: Ob Adam sei verführt worden? Bellarmin leugnet dies auf Grund von 1. Tim. 2, 14. Allein die angezogene Stelle verwirft nur, daß Adam sei zuerst verführt worden. Sie handelt, wie Gerhard[21] sagt, von der Reihenfolge der Verführung.

Eine bedeutsamere Frage ist die, warum der durch die Willensfreiheit des ersten Menschen psychologisch mögliche Fall wirklich eintreten mußte. Es ist, wie Ebrard,[22] der die Frage des längeren behandelt, es ausdrückt, die Frage: „Worin lag die metaphysische Notwendigkeit, daß Gott den Menschen nicht allsogleich im *statu confirmationis* erschuf?" Mit andern Worten: Welche dem Wesen Gottes würdige Beweggründe bestimmten Gott, nicht sofort dem in der ursprünglichen Gerechtigkeit geschaffenen Menschen auch sofort die Gnade der Befestigung im Guten zu verleihen, in welcher doch die Möglichkeit des Falles ausgeschlossen war?

Ausgeschlossen ist von vornherein die gotteslästerliche kalvinistische Antwort, daß Gott die Befestigung im Guten nicht verliehen habe, weil er nach einem absoluten Dekrete den Fall wollte. Die Kalvinisten stützen sich auf dieses Argument, daß alles, was geschehe, nur geschehen könne, weil es Gott will. So sei es auch mit dem Fall.

Wir antworten mit unsern Dogmatikern auf dieses Argument mit der richtigen Unterscheidung in bezug auf die Akte des göttlichen Willens; so mit Quenstedt:[23] *Distinguendum est inter actum Dei positivum, qui exercetur vel oggerendo interius, vel ingerendo exterius,......et inter actum Dei negativum, cum gratiam suam subtrahit et*

[20] Loci, tom. IV, loc. X, § XXXI, p. 308.
[21] *L. c., § XXXVI, p.* 310.
[22] Christl. Dogmatik, B. I, S. 336.
[23] *L. c., sect. II, qu. V, ecthesis, nota IV, p. 96.*

novam ad fugiendum peccatum non suppeditat, nec peccatum impedit, sed permittit, et hic datur, d. h. hier beim Fall hat dieser *actus negativus* oder das *permittere* seine Statt. Und, setzt Quenstedt in der folgenden Nota hinzu: *Distinguendum est inter actum voluntatis divinae positivum vel volendi, qui est aliquid approbare et ex interno voluntatis principio eligere, vel nolendi, qui non est tantum nuda aversatio, sed etiam serius impediendi motus, et inter actum negativum seu non volendi* (und setzen wir hinzu: *vel non nolendi), qui est volitionis* (und setzen wir wieder hinzu: *vel nolitionis) negatio, absque impediendi studio,* d. h. der eben das *permittere* ist. Gott hat in dem Sinne den Fall gewollt, daß er ihn nur *non noluit,* nicht hinderte, sondern zuließ. So unsere Theologen.

Nun können wir freilich weiter fragen: Warum ließ Gott, der doch gewiß das Bestehen Adams wollte, den Fall zu? Hier geben unsere Theologen die Antwort, daß Gott allerdings gewichtigen Grund hatte, nicht unter allen Umständen durch Verleihung der Befestigung im Guten das Bestehen Adams, das er gewiß wollte, zu wirken. Es antwortet Quenstedt[24] auf die Frage: *Distinguendum est inter voluntatem Dei absolutam......et conditionatam..... Perseverantiam Adami Deus volebat, non absolute, sed sub certa conditione, si sc. ipse vellet perseverare et in servitio creatoris sui constans persistere.* Adam sollte aus freiem Willen mit den in der ursprünglichen Gerechtigkeit allein liegenden Kräften bestehen, ohne die Befestigung im Guten. Und daß ihm Gott diese nicht sofort verlieh, war nicht irgendwie eine mit der Heiligkeit und Vollkommenheit Gottes unverträgliche Sache. Denn nicht nur, daß Gott diese Befestigung im Guten dem Adam nicht schuldig war, wie Quenstedt und überhaupt unsere Theologen erklären, sondern es ist ja gewiß, daß der erste Mensch, der in seinem Urstand nach dem Urteil Gottes selbst gut war, damit befähigt war, geradeso wie ein Teil der Engel auch ohne solche Befestigung zu bestehen. Und so ist es vor allen Dingen gewiß: *Ob gratiae (i. e. gratiae confirmationis) suae subtractionem Deus nullatenus causa peccati dici potest...Non e privatione auxilii*

---

[24] *L. c., nota XII, p. 96.*

(sc. gratiae confirmationis), sed e libertatis divinitus concessae abusu deducendum est peccatum.[25]

Zu dieser Antwort unserer Theologen auf die gestellte Frage, daß nämlich der Beweggrund Gottes bei der Zulassung des Falls der war, daß er das Bestehen Adams nur so wollte, daß Adam aus freiem Willen, aus Kraft der ursprünglichen Gerechtigkeit allein der Versuchung zum möglichen Fall widerstehen sollte, läßt sich nun freilich ein nicht unerheblicher Einwand machen. Es ist dieser, daß doch Adams Bestehen auch dann, wenn ihn Gott sofort mit der Befestigung im Guten ausgestattet hätte, ein Bestehen mit wirklich freiem Willen gewesen wäre, so gewiß wie die guten Engel, die im Guten befestigt sind, Gott mit freiem Willen dienen. Die vollkommene materiale Freiheit ist doch wahrhaftige Freiheit. Und so will der von unsern Theologen aufgestellte Grund doch nicht als der erscheinen, der Gott hätte bewegen müssen, nicht von vornherein die ersten Menschen im Stande der Befestigung im Guten aus seiner Schöpferhand hervorgehen zu lassen.

Es scheint am ehesten, wenn auch nicht zur völligen Lösung unserer Frage, doch zu einer gewissen Befriedigung in bezug auf dieselbe zu führen, wenn man die sofortige Verleihung oder etwaige Entziehung der Gnade der Befestigung im Guten betrachtet in Beziehung zum Beschluß Gottes, die Menschen zu schaffen.

Wenn Gott wirklich beschließt, die Menschen nach seinem Bilde zu schaffen, so sind durch diesen Beschluß doch für sein ewiges Wissen die Menschen als so in der ursprünglichen Gerechtigkeit geschaffene Menschen schon wirklich, und zwar sofort auch in ihrem ganzen Lebensgange. Wenn nun Gott von Ewigkeit auch beschlossen hätte, sofort auch die Menschen in den Stand der Befestigung im Guten zu versetzen, so setzt dies, wenn man auf Gott die Unvollkommenheit unserer Art zu denken und zu beschließen, nämlich die Sukzessivität, nicht überträgt, sondern an der Gleichewigkeit seines Denkens und Beschließens in geziemender Gottesfurcht festhält, doch in Gottes ewigen Gedanken unzweifelhaft die Rücksicht darauf voraus, daß der geschaffene Mensch vielleicht bestehen, vielleicht aber auch fal-

---

[25] Quenstedt, *l. c., nota VI et V, p. 96.*

len könnte. Es ist ja doch der Beschluß der Befestigung im Guten auch für Gott nicht denkbar ohne die gleichsam vorhergedachte Möglichkeit des Wankens.

Während nun für uns Menschen allzeit die Menge der etwaigen Möglichkeiten ganz verborgen ist, d. h. wir können mit keiner Gewißheit sagen, was alles für Möglichkeiten vorhanden seien, so ist es bei Gott anders. Ihm stehen sofort immer alle Möglichkeiten gleichsam in absolut erschöpfender Aufstellung vor Augen. Aber dies ist dann nicht nur ein abstraktes Gedankenspiel, sondern Gott stehen mit unfehlbarer Gewißheit auch sofort von Ewigkeit die in der Zeit zur Wirklichkeit gewordenen Möglichkeiten vor Augen. Es kann wegen der Vollkommenheiten Gottes gleichsam nicht anders sein, als daß er von Ewigkeit unter den aus seinen Beschlüssen folgenden Möglichkeiten auch die zur Wirklichkeit werdenden sieht.

Setzt nun der Begriff der Befestigung im Guten in Gottes Gedanken die Möglichkeit des Bestehens oder Fallens Adams voraus, so setzt der Beschluß Gottes, den Menschen nach seinem Bilde zu schaffen, sofort auch die ganze Wirklichkeit des Lebens Adams, also auch den Fall als in Gottes ewigem Wissen vorhanden voraus. So hätte denn der etwaige Beschluß Gottes, gleich die Gnade der Befestigung im Guten zu verleihen, es sozusagen nicht nur mit nur in Gottes Gedanken vorgestellten abstrakten Möglichkeiten zu tun, sondern sofort mit von Gott ewig und unfehlbar gewußten, zur Wirklichkeit gewordenen Möglichkeiten. Wenn nun Gott beschlossen hätte, die Befestigung im Guten gleich zu verleihen, so hätte dies nicht nur materiell in sich begriffen, daß Gott einer abstrakten Möglichkeit des Falls das Wirklichwerden abschneidet, sondern daß er eine bestimmte Wirklichkeit und sein Wissen davon, und zuletzt den Beschluß, aus dem die Möglichkeit und Wirklichkeit hervorging, aufhebt. Das wäre aber ein Leugnen seiner selbst, nämlich seiner Vollkommenheit und Unveränderlichkeit.

Was wir nach dem allen über die Frage nach der metaphysischen Möglichkeit des Falls, näher über die Frage, welche wichtigen Gründe Gott bestimmt haben mögen, nicht sofort dem erstgeschaffenen Menschen die Befestigung im Guten zu verleihen, sagen können, ist dies, daß sie inhaltlich hinfällig und ge-

genstandslos wird, sobald man den etwaigen Beschluß der Verleihung dieser Gnade in seiner Beziehung zu dem Wesen der Beschlüsse Gottes und seinem Wesen selbst recht erwägt, und daß sie nur getan werden kann, solange man dies unterläßt.

Der Sündenfall heißt nach scholastischer Terminologie, die auch in die lutherische Dogmatik übergegangen ist, *peccatum originale originans.* Die Folge derselben ist die Erbsünde, genannt *peccatum originale originatum.* Indem wir dieselbe beschreiben nach ihrem Wesen, ihrer Beurteilung von seiten Gottes und ihren Wirkungen und Attributen, beschreiben wir zugleich die gesamte Folge des Sündenfalles.

In Antithese zur Schriftlehre vom Sündenfall stehen:

1. Diejenigen, welche den Bericht in 1. Mose 3 nicht für Geschichte halten, sondern ihn nur als Mythus, als Allegorie, als einen Versuch, das Problem vom Ursprung des Bösen zu lösen, ansehn. Direkt als Mythus bezeichnet ihn Hegel:[26] „Von diesem Geist findet sich die mythische Darstellung gleich im Anfang der jüdischen Bücher, in der Geschichte des Sündenfalls." Ferner lassen Rationalisten, Aufklärer, philosophische Dogmatiker und Neuere den Fall nicht als Geschichte stehen. „Die biblische Erzählung (vom Fall) ist demnach ein Versuch, das Problem vom Ursprung des Bösen, des Übels und des Todes im Sinn und Geist der Offenbarungsreligion zu lösen."[27]

2. Diejenigen, welche ihn dem Wesen nach aufheben und ihn nicht zum Fall, sondern zur wahren Erhebung des Menschen machen.—Hegel[28] sieht ihn als Übergang von der Tierheit des Menschen zur wahren Freiheit an. Er sagt: „Der Zustand der Unschuld, dieser paradiesische Zustand, ist der tierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben können. Denn das Tier ist mit Gott eins, aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist, d. h. für sich selbst. Dieses Fürsichsein, dieses Bewußtsein ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen

---

[26] Vorlesungen über d. Philosophie d. Geschichte, T. III, Absch. 3, Kap. 2, S. 410 ff.

[27] Kaftan, Dogmatik, S. 349.

[28] A. a. O.

Geist...... Der Sündenfall ist daher der ewige Mythus der Menschen, wodurch er eben Mensch wird." Daub[29] sagt: „Die Religion ist durch seinen Abfall der Gegenstand einer ihm möglichen Erkenntnis von ihr geworden, denn, wie erst mit der Schuld und deren Bewußtsein ein Bewußtsein der Unschuld, so auch ist erst mit dem Bösen überhaupt und der Erkenntnis des Bösen eine Erkenntnis des Guten möglich."

3. Diejenigen, welche ihn aus falschen Ursachen ableiten.—So geschieht es von Leibnitz, der als die Ursache des Falls die mit der Kreatürlichkeit an sich gesetzte Mangelhaftigkeit erklärt; und so von den Aufklärern und Rationalisten, welche die Sinnlichkeit zur Quelle machen. Wegscheider[30] sagt: *Causa primi hujus peccati interna fuit nimia vis appetituum, quibus ratio oppressa succubuit, causa externa Satanae persuasio.* Reinhard[31] gibt wörtlich diese Erklärung Wegscheiders wieder und bemerkt dazu: Der Mißbrauch des freien Willens wurde durch die Heftigkeit einer sinnlichen Begierde veranlaßt. Wird hiermit offenbar dem ersten Menschen schon vor dem Fall eine gewisse Mangelhaftigkeit beigelegt, so streift wenigstens daran S. J. Baumgarten, der, wie schon gesagt,[32] sich dahin äußert, daß der Mißbrauch des freien Willens nur vermittelst einer unrichtigen Vorstellung geschehen konnte. Dies deutet doch auf eine Mangelhaftigkeit der geistlichen Erkenntnis der ersten Menschen und widerspricht nicht nur darin der Schrift, sondern auch darin, daß nach der Schrift nicht der Mangel an Verständnis für Gottes Gebot, sondern der Mangel an gläubigem Bewahren des Gebots der erste innere Akt des Falles war. Viel schriftwidriger ist natürlich die Erklärung Pfleiderers,[33] daß das Böse keimartig im Innern der ersten Menschen hätte vorhanden sein müssen, um den Fall möglich zu machen, denn ohne diesen Zündstoff hätte der einschlagende Funke gar nicht wirksam sein können.

---

[29] Einleitung in das Studium d. christl. Dogmatik, S. 240 ff.
[30] *Institutiones, § 114, p.* 367.
[31] Dogmatik, § 78, S. 286.
[32] Siehe S. 382.
[33] Wesen d. Religion, S. 308 ff.

4. Diejenigen, welche an Stelle des schriftgemäßen Wesens des Falles, und das ist die aus Unglauben und hochmütigem Streben nach Gottesgleichheit hervorgehende Übertretung des Gebots, etwas Falsches setzen. — So tut es Chr. v. Hofmann. Er beschreibt[34] das Wesen des Falls, wie folgt: „Nicht hat sich sein (des ersten Menschen) Wille dem Willen Gottes in der Art feindlich entgegengesetzt, daß er, was Gott wollte, darum, weil es Gott wollte, nicht wollte, oder so, daß er wissentlich das gerade Gegenteil von dem wollte, was Gott wollte. Gott hatte ihm Macht gegeben über die Frucht der Bäume um ihn her und nur einen Baum ausgenommen .... Diese Schranke seiner gottesbildlichen Herrschaft über die Welt seiner Umgebung aufzuheben, ließ er sich von dem Versucher bestimmen .... Denn wenn man von dem absieht, was die Sünde wird, indem sie sich der Gnade Gottes entgegensetzt, so ist sie wesentlich Verlangen, die Welt so zu besitzen, wie Gott sie dem Menschen überhaupt oder diesem Menschen insbesondere nicht zu besitzen gegeben hat, Verlangen nach Beseitigung der Schranke seines Weltbesitzes .... Nicht sich zu wollen im Widerspruch gegen Gott, war der Schrift zufolge der menschlichen Sünde Anfang, und ist fortwährend der Anfang ihrer Betätigung, sondern die Welt für sich zu wollen im Widerspruch gegen Gott." Und von den Worten der Schlange sagt er, daß sie „den Menschen nicht nach Selbstvergötterung, sondern nach gottgleicher Welterkenntnis und Weltbeherrschung verlangend macht. Dies ist aber nicht Selbstsucht eines sich wider Gott und das, was Gottes ist, setzenden, sondern die eines nach Gottgeschaffenem widergöttlich begehrenden Ich." — Ähnlich natürlich steht der Chor der Nachtreter Hofmanns. Der Sündenfall ist demnach wesentlich nicht ein Abfall von Gott und Eintreten in Feindschaft wider ihn, sondern gleichsam nur, wie schon lange vor ihm es Reinhard ähnlich gesagt *(peccatum est aberratio a modo tenendae verae felicitatis)*, das Ergreifen einer von Gott selbst zugedachten Sache auf falschem Wege. Nach Gottes Willen sollte der Mensch ja herrlicher Herrscher der Welt sein; aber im Sündenfall greift der Mensch nach Weltherrschaft und Weltbesitz in

[34] Schriftbeweis, B. I, S. 465 ff.

widergöttlicher Weise; so deutet Hofmann den Fall um. Warum? Nun, um ihn übereinstimmend zu machen mit seiner falschen Versöhnungslehre. Ist es eben mit dem Fall so, wie er sagt, und derselbe nicht Abfall von Gott, sondern nur das Einschlagen eines falschen Weges, dann hat die Gutmachung nicht darin zu bestehen, daß der Heiland ein Strafleiden trägt zur Versöhnung, sondern daß er den Menschen ein neuer Weg wird zum Ziel; dann ist, was am Menschen geschehen muß, nicht eine Rechtfertigung von den Sünden, sondern ein Eingehen in den neuen Weg, also Heiligung. Und das eben ist Hofmanns Lehre.

5. Diejenigen, welche die Sünde des Sündenfalls gering machen. — Das tun, wie oben gezeigt, Hofmann und ebenso die Rationalisten, mit denen sich Hofmann sehr berührt. Nach den Rationalisten ist die Sünde des Sündenfalls eigentlich gering, da sie nur das bei der kindlichen Einfalt der ersten Menschen leicht erklärliche Begehren nach einer Genuß versprechenden Frucht war, die Gott der Giftigkeit wegen verboten hatte. Es war also nicht viel mehr als kindliche Naschhaftigkeit. Bei solcher Sinnlosigkeit, die weder von Gottes Wort noch von der durch einen einzigen Ungehorsam gegen Gottes Gebot verleugneten Liebe zu Gott und damit geschehenen Bruch mit Gott eine Ahnung hat, kann man sich der noch größeren Sinnlosigkeit nicht wundern, daß hinterher die Giftfrucht nicht nur, zwar nicht gleich, sondern erst nach langer Zeit, den ersten Menschen den Tod bringt, sondern wundersamerweise auf die ganze Menschheit den Tod vererbt.[35] Man staunt billig über die Vernünftigkeit dieser vernunftmäßigen Theologie.

---

[35] Siehe Reinhard, Dogmatik, S. 289 ff.

§ 33.

Von der Erbsünde.

(*De peccato originali.*)

LEHRSATZ I.

Dass es eine Erbsünde gibt, ist die Lehre der Schrift.

Anmerkung: — Nur aus der Schrift ist die Existenz der Erbsünde, oder dies, daß es Erbsünde gibt, gewiß. Man kann diese Lehre schlechtweg nicht aus dem Bewußtsein ableiten, wie die neueren Dogmatiker tun. Schon die Ableitung der Lehre von der Sündhaftigkeit überhaupt aus dem Bewußtsein ist unsicher, da ja die Leugnung der Sünde überhaupt in unzähligen Beispielen vorliegt, wenn schon es eine Leugnung mindestens aus Selbsttäuschung ist (1. Joh. 1,8). Aber gänzlich vergeblich ist der Versuch, die Sündhaftigkeit als ererbte aus dem Bewußtsein überhaupt nachzuweisen. Das pelagianische und rationalistische Bewußtsein hat stets die angeborene, d. h. mit der Geburt vorhandene Sündhaftigkeit geleugnet. Wenn auch das Bewußtsein wirklich die Sündhaftigkeit allgemein bezeugte, so kann es doch schlechtweg keine historischen Data bezeugen, nicht einmal dieses, daß die von Jugend auf bewußte Sündhaftigkeit von Vater und Mutter ererbt sei, am allerwenigsten, daß sie schon von Adam her ererbt sei. Solche historische Wahrheiten bezeugt uns nicht das Bewußtsein, sondern die Heil. Schrift bezeugt dieselben unserm Bewußtsein.

Nun wollen freilich die neueren Theologen[1] aus dem christlichen Bewußtsein diese Lehren ableiten, nicht aber aus dem Bewußtsein überhaupt. Aber was ist das christliche Bewußtsein recht besehen anders als das im Licht der Schrift sich Erkennen und Wissen? Darum heißt es doch nur zu Ehren des christlichen Bewußtseins einen an sich immer gefährlichen und historisch oft verderblich gewordenen Umweg machen, wenn man erst aus dem christlichen Bewußtsein die Existenz der Erbsünde nachweist und dann die Schrift

[1] Vgl. Thomasius, Christi Person u. Werk, B. I, § 27; Frank, System d. christl. Gewißheit, B. 1, § 24, 5; § 34, 1; System der christl. Wahrheit, B. I, § 25, 1; Philippi, Glaubenslehre, B. III, S. 26 ff.

als Beweis für den richtigen Inhalt des Bewußtseins bringt. Der rechte, gerade, ersprießliche Weg ist der des sofortigen Nachweises aus der Schrift bei allen Lehren, und so auch hier. Man kann auch nicht sagen, daß gerade in der Schrift selbst aus dem Bewußtsein die Existenz der Erbsünde bewiesen wird (so Thomasius[2]), da die stärksten Zeugnisse in der Form des Bekenntnisses, z. B. Ps. 51, 6.7; 143, 2; Röm. 7, 14, gegeben seien. Allein in diesen Bekenntnissen haben wir nicht nur Äußerungen des gläubigen Bewußtseins, mit denen die Zeugnisse unseres Bewußtseins Analogie haben, sondern Lehre und Zeugnis des Heil. Geistes durch inspiriertes Gotteswort in der Form des Bekenntnisses Gläubiger.

Der Name Erbsünde *(peccatum originale)* liegt nicht gerade so in der Schrift vor. Ihre Benennungen für Erbsünde sind: verborgene Sünde (Ps. 19, 13), einwohnende Sünde (Röm. 7, 17), κακὸν παρακείμενον, (Röm. 7, 21; Heb. 12, 1), Leib der Sünde (Röm. 6, 6 vgl. Kol. 3, 5), alter Mensch (Röm. 6, 6), Gesetz der Sünde in den Gliedern (Röm. 7, 23).

Die Existenz der Erbsünde ist klar aus folgenden Schriftstellen. 1. Mose 5, 3 heißt es: „Adam......zeugte einen Sohn, der seinem Bilde ähnlich war," also einem Sünder ähnlich. Das ist die klassische Stelle für die Vererbung von Adam her. — 1. Mose 6, 5 sagt, daß alles Dichten und Trachten ihres (nämlich der Menschen schlechtweg, auf die Gott sieht) Herzens nur böse war immerdar. Die Universalität der Worte, daß alles Trachten zu aller Zeit nur böse war, schließt auch die Kinder und zwar vom Lebensanfang in der Zeugung ein. Daher auch das Gericht in der Sintflut sich selbst auf die neugeborenen Kinder, ja auf die gewiß im Mutterleib vorhandenen erstreckt.—1. Mose 8, 21: „Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf." Also, was menschliches Herz ist, das lernt nicht nur leicht Böses von Jugend an (Rationalisten), sondern dichtet aus sich selbst Böses von Jugend auf, d. h. vom Lebensanfang an. — Ps. 14, 3: „Sie sind alle abgewichen." Das Abweichen kann nicht auf die Tatsünden *(peccata*

[2] A. a. O., S. 274.

actualia) allein gehen, da von den kleinsten Kindern das aktuelle Abweichen in so beklagenswerter Weise nicht mitausgesagt werden kann. Wenn also die Stelle nicht von der Erbsünde aller redete, so würden die kleinen Kinder ausgeschlossen, und es könnte nicht heißen (vgl. V. 2): „Sie sind alle abgewichen." — Ps. 51, 7 ist die *sedes classica* für die Lehre von der Erbsünde im Alten Testamente. Daß David von der in ihm haftenden Sünde redet, ist klar: 1.) Es wäre eine üble Buße, wenn David nicht sich selbst, sondern seine Eltern anklagte mit den Worten: „Meine Mutter .... empfangen." 2.) Er will ja klärlich dadurch Gott zur Barmherzigkeit bewegen, daß er bekennt, er sei schon von Natur zur Sünde geneigt. Es tut daher nichts zur Sache, daß David hier nicht über die Erbsünde belehren wollte, wie Ebrard[3] erklärt, da er doch zugibt, daß die Voraussetzung, aus sündigem Samen gezeugt zu sein, der Stelle zugrunde liegt. — Hiob 14, 4: „Wer will einen Reinen finden, bei denen, da keiner rein ist." *Quis dabit mundum de immundo.* Falsch übersetzt die Vulgata im papistischen Interesse: *Quis facit mundum de immundo.* Der Spruch kann nicht von den Tatsünden reden, denn nicht diese, sondern die das ganze Wesen des Menschen verderbende Erbsünde macht von vornherein das Finden eines Reinen absolut unmöglich. — Joh. 3, 5. 6. Diese Stelle ist zwingend. Der Herr bezeichnet die Wiedergeburt des Menschen als notwendig, weil derselbe Fleisch sei, und zwar nicht Fleisch durch Sündenwandel erst, sondern Fleisch von Geburt. Fleisch, σάρξ, aber im Gegensatz gegen Geist, πνεῦμα, bezeichnet den ganzen Menschen als den von der Sünde ganz beherrschten. — Röm. 5, 12. 14 ist die *sedes classica* der Erbsündlehre im Neuen Testamente: „Durch einen Menschen die Sünde ist kommen in die Welt." Das Wort Sünde nehmen wir hier mit Meisner, Weller, Quenstedt und and., auch Philippi, als Zusammenfassung des *peccatum habituale* und *actuale.* Die Sünde also in ihrem ganzen Umfange ist durch einen Menschen in die Welt gekommen, in die Menschheit eingedrungen. Paulus sagt nicht: sie ist auf Erden aufgetreten, sondern: sie ist in die Menschheit eingedrungen. Dies zwingt zu der Annahme, daß also von Adam her alle Menschen als behaf-

[3] Christl. Dogmatik, § 321, S. 457.

tet mit dem *habitus peccaminosus* geboren werden — Eph. 2, 3. Sind wir von Natur φύσει) Kinder des Zorns, so auch Kinder der Sünde, also von sündhafter Natur.

In voller Übereinstimmung mit der Schrift sagt daher die *Confessio Augustana:*[4] *Quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum.*

Im Widerspruch mit der Heil. Schrift stehen als Leugner der Existenz der Erbsünde:

1. Die Pelagianer. Nach ihnen hat der Fall Adams den Menschen nur geschadet durch das böse Beispiel. Es geht von Adam auf die Menschen keine Sünde über durch Geburt. Wie ohne Tugend, so werden die Menschen ohne Sünde geboren. Die Sünde Adams macht niemand verdammlich. Sie geht auf die Menschen überhaupt nur durch Beispiel über. Durch die Taufe wird den Kindern keine Sünde vergeben, denn sie haben keine. Es wird ihnen dadurch nur das Reich Gottes eröffnet. Der Mensch ist von Geburt in einem Zustande der Neutralität, er ist weder gut noch böse.

2. Die Scholastiker. Eine Anzahl der Scholastiker nehmen an, daß die Erbsünde nur *reatus poenae* um der Sünde Adams willen, aber nicht anhaftende Verderbnis der menschlichen Natur sei. Also ist sie nach denselben wohl Erbverschuldung, aber nicht Erbsündhaftigkeit. So der Dominikaner Durandus de St. Pourcain († 1333) und die Franziskaner Alexander Halesius († 1245), Duns Scotus und Wilh. v. Occam. Andere halten die Erbsünde für ein Gebrechen *(vitium)*, aber nur in der Sphäre der niederen, nicht höheren geistigen Fähigkeiten. Wieder andere, z. B. Petrus Lombardus, halten die Erbsünde für ein den Menschen verderbendes Gebrechen, nur sei sie nicht im wahren Sinne Sünde. Die verbreitetste scholastische Ansicht ist diese: Die Erbsünde ist a.) ein *reatus culpae* um der Sünde Adams willen, b.) ein bloßer Mangel der gebührenden Gerechtigkeit, c.) all und jede verderbte Beschaffenheit des Menschen ausschließend.

---

[4] *Art. II, p. 38.*

Dieser Meinung folgt Bellarmin[5] und tadelt den Lombarden, weil derselbe die Erbsünde zu einer *morbida qualitas, excitans perpetuo prava desideria,* macht, also noch in der allerschwächsten Weise die Existenz der Erbsünde festhält. Er sagt zugleich:[6] *Haec sententia convenit ex parte cum errore Lutheranorum.* Wie Bellarmin steht der ganze Chor der papistischen Dogmatiker.

Die Hauptsätze, womit sie die Schrift, die eine wirkliche Erbsünde lehrt, umstoßen, sind:

1.) Die Erbsünde sei wohl *culpa* und *reatus,* aber noch weniger wirkliche Sünde als das geringste unter den *peccata venialia,* welche freilich nur nach papistischer Irrlehre an sich sollen vergeblich, straflos sein und nicht den ewigen Tod verdienen.

2.) *Naturalia post lapsum sunt integra,* d. h. die religiöse, sittliche Natur der Menschen ist nicht verderbt.

3.) *Nihil est peccatum nisi voluntarium.* Daher ist das Erbübel nur schädlich, wenn demselben *libera et deliberata voluntate* gehorcht wird, was z. B. bei Kindern nicht der Fall sei.

4.) Der Mensch kann sich durch den ihm gebliebenen freien Willen auch ohne besondere göttliche Hilfe zur Gnade bereiten. Thomas von Aquino sagt: *Homo potest ex solis naturalibus bene agere.* Biel: *Posse non renatos per opera poenitentiae impetrare justificationem.* So lehrt auch Bellarmin.[7] Er führt als Beweis seiner Lehre den von Leo I. verfaßten Kanon des Konzils von Arausio (441) auf: *Liberum arbitrium per lapsum primi hominis infirmatum atque attenuatum, non extinctum fuisse.* Ebenso:[8] *Habet (homo naturalis) enim potentiam remotam et vires imperfectas, et ideo nihil per se potest, sed si perficiatur ea potentia, et vires addantur, poterit praestare. Ibid:*[9] *Quomodo liberum est arbitrium ad utrumlibet ante gratiam, si bonum facere non potest? Respondeo: liberum est, sed ejus libertas quasi est ligata et impedita; solvitur autem et expeditur, cum potentia proxima ad*

---

[5] *Disput., tom. IV, de amis. grat. et stat. pecc., lib. V, cap. XV, 2, p. 185.*

[6] *L. c., 3, 185.*

[7] *L. c. tom. IV, de grat. et lib. arb., lib. V, cap. XXVI, 23, p. 364.*

[8] *L. c., lib. VI, cap. XV, 6, p. 394.*

[9] *L. c., 7, 394.*

operandum per Dei gratiam praevenientem ei confertur. Es wird also die Existenz der Erbsünde als wirklich völlige geistliche Verderbnis geleugnet.

3. Zwingli. In der 1530 übergebenen *Fidei Ratio ad Carolum Imperatorem, art. IV,* sagt er: *Velimus, nolimus, cogimur admittere, peccatum originale, ut est in filiis Adae, non proprie peccatum esse. Non enim est facinus contra legem. Morbus igitur est proprie et conditio.* Ebenso in seinen Briefen:[11] *Dicimus originalem contagionem morbum esse, non peccatum.* Er hebt also die Existenz der Erbsünde auch auf, da er sie nur zu einer krankhaften Anlage macht.

4. Die Anabaptisten. Sie lehren, daß durch Christum die Sünde aufgehoben sei und die Kinder ohne Sünde geboren werden. Die Übereinstimmung der Anabaptisten ist freilich heutzutage gering. Zum Teil beschränken sie die sündlose Geburt nur auf die Kinder der Gläubigen.—Darin stimmen mit ihnen strenge Kalvinisten. Beza nimmt auch die Kinder der Gläubigen von der Erbsünde aus. Nik. Heming[12] sagt in seinem *Syntagma*: *In infantibus ex Christianis parentibus natis non est formale peccati.* So steht selbst Calvin.[13]

5. Die Sozinianer (Photinianer) und Arminianer.

Die ersteren bekennen im Rakauer Katechismus:[14] *Peccatum originis nullum prorsus est.....lapsus Adae, cum unus actus fuerit, vim eam, quae depravare ipsam naturam Adami, multo minus vero posterorum ejus posset, habere non potuit.* Ebenso spricht es Socin selbst aus:[15] *Nul-*

---

[10] *Cf. Meisner, Anthropologia sac., disp. V, qu. II, p. 119.*

[11] Siehe Hahn, Lehrbuch d. christl. Glaubens, Teil II, S. 49.

[12] Kryptokalvinist. Sein eigentlicher Name Niels Hemmingsen. Geb. 1513, gest. 1600, bis 1579 Prediger und Professor in Kopenhagen, dann auf Anraten des Kurfürsten August von Sachsen seiner Ämter entlassen wegen seiner Stellung zur Ubiquitätslehre, besonders in seinem dogmatischen Werke: *Syntagma institutionum christianarum,* Kopenhagen, 1574. Zitat aus dem *Syntagma* bei Meisner, *l. c., p. 120.*

[13] *Cf. Institut., lib. IV, cap. XV, XVI, p. 367 sq.*

[14] *Qu. 423, p. 865.*

[15] *Praelectiones theol., cap. IV; cf. Quenstedt, l. c., qu. IIX, antith. VII, p.* 116.

lum proprie loquendo peccatum originale est. Sie nennen die Erbsündlehre einfach eine Fabel. So Socin im Traktat über die Rechtfertigung:[16] *Commentum illud de peccato originis... ...fabula judaica est.* Schmalz:[17] *Peccatum illud originale mera est fabula, quam tanquam foetum alienum fovent Lutherani et alii.*

Die letzteren erklären, daß sie die Erbsünde nicht für wirkliche Sünde halten. Sie sagen von sich selbst:[18] *Remonstrantes peccatum itaque originale nec habent pro peccato proprie dicto, quod posteros Adami odio Dei dignos faciat, nec pro malo, quod per modum proprie dictae poenae ab Adamo in posteros dimanet, sed pro malo, infirmitate, vitio, aut quocunque tantum alio nomine vocetur.*

6. Aufklärer, Rationalisten, neuere, namentlich philosophische und neuste Dogmatiker. Reinhard[19] sagt: „Wenn wir behaupten, allen Menschen sei Sünde angeboren, so soll dies 1.) nicht so viel heißen, als ob sie *a.)* alle schon vor ihrer Geburt sündigten und deswegen als Sünder geboren würden......ebensowenig *b.)* daß der Mensch mit sündlichen Fertigkeiten geboren werde. Vielmehr verstehen wir unter der Erbsünde 2.) eine von unsern Eltern auf uns fortgeerbte Krankheit." *Peccatum originis est corrupta naturae conditio, a parentibus accepta, qua fit, ut homo ad bona quaevis tardus, ad mala propensus sit, appetituum nimia vi abreptus.*

Krabbe sagt zur Fortsetzung des oben angeführten Zitats: „Diese Tatsünde wird aber nicht etwa absolut bedingt von der sündlichen Richtung, sondern gehört dem innersten Willen an." Also stempelt nach ihm erst die Aneignung der angeborenen Sündhaftigkeit durch die an sich ganz freie Selbstbestimmung dieselbe erst recht eigentlich zur Sünde. Ohnedies wird die Erbsündhaftigkeit als so gering und machtlos dargestellt, daß der natürliche Wille durch sie in seiner Freiheit gar nicht bestimmt ist. J. P. Lange[20] erklärt wohl vorab: „Die Erbsünde ist vor allen Dingen und unbedingt eine

---

16 Siehe Münscher, Dogmengeschichte, II, 2, S. 411.

17 *Contra Franzium; cf. Scherzeri Colleg. Anti-Socinian., p. 274.*

18 *Apologia pro Confess., p. 84;* siehe Münscher, a. a. O., S. 407.

19 Dogmatik, S. 301.

20 Christl. Dogmatik; siehe Philippi, Glaubenslehre, III, S. 69

Tatsache;" aber er setzt dann hinzu: „auch ein Elend, ein Augenmerk der Barmherzigkeit Gottes, sofern der Mensch damit ringt. Sofern er aber in die Erbsünde mit seiner Selbstbestimmung eingeht, ist sie seine individuelle Schuld." Also auch hier wird erst durch die freie und willige Aneignung die Erbsünde zur Sünde gestempelt; sie ist also sozusagen nicht an sich Sünde, sondern nur bedingtermaßen. Dazu haben wir hier ein ganzes Nest voll Irrtum. Die Erbsünde ist nicht ein Elend nur, sondern ein Greuel vor Gottes Augen; sie ist nicht Gegenstand seiner Barmherzigkeit, sondern Gegenstand seines Zorns; der Mensch ringt nicht mit ihr, sondern ist unter ihr gefangen. Ganz mit diesen übereinstimmend nennt Martensen[21] die angeborene Sündhaftigkeit ein Schicksal, welches erst durch das willige Eingehen darin Schuld bringt, also erst dann zu wirklicher Sünde wird. Denn was nicht Schuld an sich mit sich bringt, ist doch an sich nicht Sünde.

[Ganz aufgegeben ist die Lehre von der Erbsünde in irgendeiner Fassung von Ritschl. Dieser erklärt,[22] daß wenn Erbsünde überhaupt statuiert werde, so könne sie nur im Sinne Zwinglis, nämlich (siehe oben unter 3) als Krankheit beurteilt werden; aber selbst dieses lasse sich nicht aufrecht halten, denn, daß es eine „sündlose Lebensentwicklung" geben könne, sei „weder *a priori*, noch gemäß den Bedingungen der Erfahrung in Abrede zu stellen." Damit ist doch gewiß die Existenz der Erbsünde einfach geleugnet, und zu einer wirklichen Anerkennung derselben ist es auch bei seiner Schule nicht gekommen. Wenn auch Kaftan sich wieder die kirchliche Lehrform, besonders in erbaulicher Rede, etwas angeeignet hat, was täuschen kann,[23] so ist er doch, wie seine Dogmatik zeigt, weit davon entfernt, die biblische Erbsündlehre anzunehmen. Er erklärt[24] nicht nur, daß Zwingli mit seiner Auffassung durchaus im Recht war, sondern hält es für das Richtigere, anstatt wie Zwingli die überlieferte Lehrform etwas zu modeln, lieber „die

---

[21] Christl. Dogmatik, § 108, S. 187.

[22] Rechtfertigung u. Versöhnung, III, S. 356-58.

[23] Vgl. Ecke, Die theol. Schule A. Ritschls, I, 250.

[24] A. a. O., S. 306.

Lehrform überhaupt aufzugeben, die die christliche Erkenntnis von Sünde und Schuld an eine bestimmte Theorie über den geschichtlichen Ursprung des Bösen knüpft."]

LEHRSATZ II.

Die Erbsünde begreift wesentlich in sich als negative Seite den Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit und als positive Seite die böse Begierde oder die Neigung zu allem Bösen.

Anmerkung: Wir handeln hier vom Wesen der Erbsünde. In der Darstellung folgen wir dem Bekenntnis[1] und unsern Theologen.

Die Lehrform unserer alten Dogmatiker ist insgesamt wie bei Quenstedt:[2] *Complectitur itaque formale peccati originalis 1. στέρησιν, sive carentiam justitiae originalis inesse debitae, 2. θέσιν, seu positionem pravae concupiscentiae, et successionem contrarii habitus et vitiosae qualitatis, seu totius naturae corruptionem.*

Auch die positivsten der neueren Dogmatiker haben diese Darstellungsform. So Philippi,[3] nur daß er die böse Lust *(concupiscentia)* voranstellt und die negative Seite, die inhaltlich gegen die positive Seite, und das offenbar nicht zum Gewinn der vollen Darstellung des Wesens der Erbsünde, sehr zurücktritt, folgen läßt. Thomasius sagt:[4] „Wollen wir ihr (der Erbsünde) Wesen ins Wort fassen, so können wir es nicht entsprechender bezeichnen als negativ: Entfremdung von Gott, positiv: gottwidrige Neigung; zusammen: Selbstsucht." Als einzelne Momente der Erbsünde bezeichnet er:[5] „Eine Verfinsterung der Erkenntnis, eine Korruption des Willens, eine böse Neigung des Herzens." Die beiden ersteren sind zusammengefaßt in die negative Seite und die letztere bildet die positive Seite der Darstellung unserer alten Dogmatiker.

Diese Darstellung ist im besten Sinne entsprechend, nämlich entsprechend der Heil. Schrift. Sie be-

[1] *Conf. Aug., art. II.*
[2] *Theol. did. pol., pars II, cap. II, sect. II, qu. XI, thes., p. 135.*
[3] Glaubenslehre, B. III, S. 5 ff., S. 23 ff.
[4] Christi Person u. Werk, B. I, S. 270.
[5] A. a. O., S. 286.

schreibt den erbsündlichen Zustand des natürlichen Menschen ja also:

1. Er habe keine Gerechtigkeit (Ps. 14, 3; 53, 4; Röm. 3, 10).

2. Er habe keine geistliche Weisheit und Erkenntnis, sondern sei blind (1. Kor. 2, 14; Eph. 4, 17. 18; 2. Kor. 3, 5; Joh. 1, 5; Apg. 26, 18).

3. Er habe keine Neigung des Willens zu Gott, liebe Gott nicht und könne es auch nicht (1. Mose 6, 5; Phil. 2, 13). Wir haben von Natur kein gutes Wollen; Gott muß es ja erst wirken (Hes. 36, 26; Jer. 17, 9; Apg. 7, 51; Röm. 8, 7 vgl. mit Mark. 12, 30. 31).

Die Schrift lehrt also, daß der natürliche Mensch aktuell, tatsächlich der ursprünglichen Gerechtigkeit entbehre, und zugleich, daß er dazu auch kein Vermögen in sich habe. Denn sie nennt diesen Zustand und Mangel und dieses Unvermögen den geistlichen Tod (Joh. 5, 24. 25; Kol. 2, 13; Eph. 2, 5).

Das Unvermögen des Menschen zu den geistlichen Dingen *(res spirituales, spiritualia)* infolge der Erbsünde bezeugt die Schrift noch in mehrfacher Weise ganz ausdrücklich, nicht nur, indem sie ihn tot nennt und ohne Besitz der von Gott stammenden geistlichen Lebenskräfte (Eph. 4, 18; Kol. 1, 21), sondern auch, indem sie den Anfang aller geistlichen Akte, die Bekehrung, als eine Sache bezeichnet, die Gott gibt und wirkt (Phil. 1, 29; 2, 13; Eph. 2, 10; 2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15; Phil. 1, 6) und die der Mensch nicht wirken kann (Matth. 19, 26; Röm. 8, 7).

Wir lehren daher der Schrift gemäß, daß die negative Seite dieses beides in sich begreift, das Fehlen der Akte der ursprünglichen Gerechtigkeit, des Heiligseins, der Gotteserkenntnis, der Gottesliebe, und das Fehlen der Fähigkeit zu solchen Akten. Wir lehren also, daß nicht bloß *actu,* sondern auch *potentia* das Ebenbild verloren ist.

So lehren unsere Bekenntnisse[6] und unsere Dogmatiker. So Hollaz:[7] *Mors spiritualis radix omnis mali peccati primi immediatum est consequens...... Quae*

[6] *Apol. Conf. Aug., art. II, p. 78; Conf. Aug., art. XVIII, p. 43; Form. Conc. S. D., art. I, p. 578.*

[7] *Examen, pars II, cap. III, qu. 9, p.* 556.

mors spiritualis secum traxit amissionem imaginis divinae, profundissimam totius humanae naturae corruptionem et defectum liberi arbitrii in rebus spiritualibus.

Die positive Seite der Erbsünde, die böse Lust, hat ihren festen Grund in der Schrift, welche reichlich bezeugt, daß in dem natürlichen Menschen nichts als Neigung zum Bösen sei (1. Mose. 6, 5; 8, 21; Gal. 5, 17; Heb. 2, 15; Jak. 1, 14; Röm. 7, 18. 23). In der letzten Stelle bezeugt Paulus, daß er von Natur nichts als Knecht der Sünde sei. Der Schriftausdruck, der namentlich den Menschen als zum Widergöttlichen beständig geneigten bezeichnet, ist Fleisch (Röm. 8, 6; Joh. 3, 6; Eph. 2, 3; Röm. 7, 18; Gal. 5, 17; 1. Kor. 15, 50 und schon 1. Mose 6, 3). So bezeugt die Schrift, daß der natürliche Mensch nicht nur Erbsünde habe in der negativen Beziehung, daß ihm das Gute fehlt, sowohl *actu primo,* als auch *actu secundo,* was das Ebenbild Gottes einschloß, sondern auch in der positiven Beziehung, daß er das dem Bilde Gottes und Gott selbst Entgegengesetzte liebe und suche. Erbsünde ist nicht nur das Negative, das von Gott fern sein, sondern auch das Positive, das sich gegen Gott stellen und gegen Gott anstreben (Röm. 8, 7).

Dem Zeugnis der Schrift gemäß lehren unsere Theologen. Der schon zu Anfang gegebenen Erklärung Quenstedts fügen wir bei die Erklärung Brochmands:[8] *Peccatum originale praeter carentiam justitiae originalis includere congenitam naturae in mala quaeque propensionem, planissime docent haec scripturarum loca, Gen. 6, 5; 8, 21 etc.*

Weil diese böse Lust *(prava concupiscentia)* dem Menschen immer anhaftet (Röm. 7, 21; Heb. 12, 1), so ist er sündig, auch wenn er momentan ohne Tatsünde sein sollte. Hierüber erklärt sich unser Bekenntnis.[9] Aus der bösen Lust gehen alle Tatsünden hervor, zu welchen im strikten Sinne die bösen Werke, bösen Worte und klar zutage getretenen bösen Gedanken gehören, im weiteren Sinne aber auch die ersten unklaren sündlichen Regungen, die sogenannten *motus primo primi,* welche

---

[8] *Systema, art. XI, cap. V. III, p. 442.*
[9] *Form. Conc., art. I, p. 575. 5.*

mit Recht unsere Theologen, Quenstedt[10] und andere, von der Erbsünde selbst ausdrücklich unterscheiden. Diese Unterscheidung ist von Belang in Beziehung auf die kleinen Kinder, bei denen eben die Tatsünde in Gestalt der *motus primo primi* auftritt.

Der Begriff der *prava concupiscentia* als der positiven Seite der Erbsünde erfordert noch nähere Bestimmung, damit vor allen Dingen nicht der Ehre Gottes zu nahe getreten werde. Nämlich nur, insofern die böse Neigung konkret als die auf das Böse gerichtete Neigung betrachtet wird, ist sie etwas Positives. Aber eigentlich ist die Neigung an sich ja etwas von Gott Eingepflanztes, und sofern sie als böse Neigung sich von Gott abwendet, ist sie streng genommen nicht etwas Positives, sondern Privatives. Quenstedt[11] bemerkt hierzu: *Dicitur peccatum originale pravitas positiva non secundum ἀκρίβειαν et abstractionem philosophicam, in qua omne positivum ens est bonum a Deo creatum, sed in latitudine theologica.* Gerhard:[12] *Illam naturae corruptionem, quae complectitur omnium animae virium ad malum pronitatem ac impetum, vocamus positivam qualitatem, non quasi aliqua vis agendi in se et per se sit peccatum, sed quia illa vis agendi in homine est tantum ad peccatum prona atque prompta...Interim non prohibemus, quin inter ipsam agendi vim et inter vitium istius potentiae subtiliter distinguatur.*

Gerhard bemerkt dann noch zu dem Obigen, daß dergleichen feine Unterscheidungen vorzutragen dazu gut sei, daß man die von Gott geschaffenen Dinge von der Sünde unterscheide. Dies vergaß bekanntlich Flacius und fiel in schlimmen Irrtum. Gut sind aber derartige Unterscheidungen namentlich gegenüber den Papisten, die immer beflissen sind, die lutherische Lehre vom Verlust des freien Willens in geistlichen Dingen umzustempeln zu dem Nonsens, die lutherische Kirche spreche dem natürlichen Menschen die Willensfreiheit und damit ein Stück des menschlichen Wesens ab.

Gerade gegen diese auf Grund der Schrift gelehrte positive

---

[10] *L. c., sect. II, qu. XIV, ekthes. III, p. 152.*
[11] *L. c., qu. XI, ekthes. VII, p. 136.*
[12] *Loci, tom. IV, loc. X, § LXXXVIII, p. 331.*

Seite der Erbsünde steht die papistische Kirchenlehre und Dogmatik in Antithese. Bellarmin[13] lehrt über die Erbsünde, beziehungsweise über die negative und positive Seite derselben, so: Um den Begriff der Erbsünde recht zu bestimmen, muß man einen zweifachen Unterschied von Sünde machen, nämlich, daß Sünde genommen werde 1.) *pro libera transgressione praecepti divini,* 2.) *pro eo, quod remanet in anima peccatoris post illam transgressionem.* Dies letztere ist dies, daß der Mensch Sünder heißt und daß von ihm ausgesagt wird das *esse in peccato, habere peccatum etc.*— In dem neugeborenen Kinde ist Sünde nicht in der ersten Bedeutung von Sünde. So ist also das *peccatum originis* als Sünde nicht in uns, sondern in dem Stammvater Adam zu suchen.[14] Dieser hat durch freie Übertretung Sünde begangen und damit sich und seine Nachkommen der ursprünglichen Gerechtigkeit beraubt. So[15] ist nun zwar von Erbsünde in bezug auf alle Menschen zu reden, aber *in Adamo actuale et personale dicitur, in nobis originale.* Adam hat sie begangen und auf uns wird sie übertragen *per imputationem.*—Man sieht, bei Bellarmin kommt von dem Begriff Erb-Sünde auf Adam der Bestandteil Sünde, auf uns nur der Bestandteil Erbe, der eben nicht Sünde im wahren Sinne involviert. So gibt denn Bellarmin[16] die Schlußerklärung: *Si quis igitur a nobis quaerat, quid proprie sit peccatum originale, respondebimus cum distinctione ad hunc modum: Si peccatum pro actione cum lege pugnante accipiatur, peccatum originale est prima Adami inobedientia.... Si vero peccatum accipiatur pro eo, quod residet in homine post actionem et unde idem homo non peccans, sed peccator nominatur, peccatum originale est carentia doni justitiae originalis, sive habitualis aversio et obliquitas voluntatis.* Die Erbsünde in uns sei lediglich *privatio justitiae originalis.* Nur diese negative Seite statuiert Bellarmin.

Man muß aus den Endworten des letzten Zitats nicht etwa schließen, wenn es sich auch so anhört, daß er die Erbsünde ne-

---

[13] *Disputat., tom. IV, de amis. grat., lib. V, cap. XVII, p. 189.*
[14] *L. c., 5, p. 190.*
[15] *L. c., ibid.*
[16] *L. c., 14, p. 190.*

ben der *privatio* auch als etwas Positives, als *habitus corruptus,* als sündlichen Habitus kenne. Im Gegenteil, er sagt:[17] *Lutherani recte admittunt definitionem communem peccati originalis, quod sit videlicet privatio justitiae originalis.* Aber dann erklärt er,[18] sie hätten den schweren Irrtum: *Quod ea, quae Catholici volunt esse vulnera naturae, infirmitates, morbos ex peccato originali relictos, ut ignorantiam, difficultatem* (nämlich das Gute zu tun), *concupiscentiam, ipsi vere et proprie peccatum originis esse velint.* Was also hier Bellarmin als schweren Irrtum verwirft, ist eben die schriftgemäße Definition der Erbsünde dahin, daß sie nicht nur negativ die *privatio justitiae originalis* sei, sondern auch positiv der *habitus corruptus et vere peccaminosus* der *concupiscentia.* Diesen Irrtum, erklärt hierbei Bellarmin, trage auch Melanchthon vor, da er in seinen *Loci* die Erbsünde eine *nativa propensio* zur Sünde nenne, womit sie auch als etwas Positives bezeichnet ist. Im Kapitel V, das überschrieben ist: *Proponitur tertius error, qui est communis omnibus Lutheranis et Calvinistis,* formuliert er[19] den eigentlichen Streitpunkt so: *Tota controversia est, utrum corruptio naturae ac praesertim concupiscentia per se et ex sua natura sit proprie peccatum originis ... Id enim adversarii contendunt, Catholici autem negant; quippe qui, sanata voluntate per gratiam justificantem, docent reliquos morbos non solum non constituere homines reos, sed neque posse constituere, cum non habeant veram peccati rationem.*

Nun sucht aber gleich wieder Bellarmin den guten Schein zu retten und erklärt, daß die Papisten gewiß auch ihrerseits die Erbsünde als eine Verderbnis des Menschen ansähen; es hielten die Katholiken mit Thomas von Aquino die Erbsünde für einen *habitus corruptus, qui non solum contineret privationem justitiae, sed etiam perversionem omnium potentiarum.* Allein, hinter diesen Zugeständnissen ist nichts von dem enthalten, was wir nach der Schrift mit ähnlichen Worten lehren. Es sagt nämlich Bellarmin, diesen *habitus corruptus* müsse man in zwei Stücke teilen, in die *aversio mentis a Deo* und in die *re-*

---

[17] *L. c., lib. V. cap. IV, I, p. 155.*
[18] *L. c., 2, p. 156.*
[19] *Cap. V, § 3, p. 157.*

bellio inferioris partis (d. i. die *sensualitas) a superiore* (Vernunft). Die Erbsünde aber bestehe eigentlich und wesentlich nur in dem ersteren. So bleibt es dabei, die Erbsünde ist nach ihm nur *privatio justitiae originalis,* nicht wahrhafter *habitus peccaminosus,* wirklicher *habitus corruptus,* positive *inclinatio ad malum et falsum morale.* Daher wird die Behauptung aufgestellt, daß die Erbsünde nicht Gegenstand der Buße *(materia poenitentiae)* sei.[20] Daher wird ferner als Irrtum bezeichnet, daß die Erbsünde die Quelle aller Sünde sei. Er sagt: *Assumptio illa est falsa: peccatum originale est thesaurus et fons et radix omnium actualium peccatorum.* Daher wird es noch weiter als ein Stück Flacianischen Irrtums bezeichnet, daß alle Gedanken des Menschen von Natur sündig seien.[21] Wenn die Schrift ähnlich rede (1. Mose 8, 21; 6, 5), sagt Bellarmin, meine sie es nicht wörtlich, denn *sine dubio hyperbole est scripturis familiaris.*

Freilich redet nun auch Bellarmin von der *concupiscentia,* erkennt sie an, stellt sie als etwas zum verderbten Zustande des Menschen Gehörendes hin; allein dies ändert nichts an der Lehre, daß die Erbsünde nur *privatio* sei, nicht positiv ein böser Habitus. Nach Bellarmins Ansicht im XV. Kapitel des V. Buchs, dessen Überschrift: *Refellitur eorum Catholicorum sententia, qui peccatum originis in quadam positiva qualitate constituunt,* steht es folgendermaßen mit der *concupiscentia:* Sie ist nur[22] *vitium, quo proni sunt homines ad appetenda bona sensibilia contra ordinem rationis* (also nicht gottesfeindliche, sondern nur vernunftwidrige Neigung). Dieses *vitium* hat[23] seinen Sitz *in carne, hoc est in parte hominis inferiore, quae sensualitas dicitur.* Freilich[24] sei nicht zu leugnen, daß auch *in parte superiore simile vitium inveniri. Nam ea quoque animae pars prona est ad concupiscendos honores, inanem gloriam et alias vanitates.* Man beachte wohl, daß auch hier das *vitium* nicht als wirkliches Sün-

---

[20] *Tom. III, de baptismo, lib. I, cap. IX, 11, p. 146.*

[21] *L. c., tom. IV, de amis. grat. et statu pecc., lib. V, cap. III, 4, p. 151.*

[22] *L. c., cap. XV, 7, p. 186.*

[23] *L. c., 8, p. 186.*

[24] *L. c., 9, p. 186.*

digen wider Gott, als eigentlich sittlich Böses beschrieben wird, sondern nur als ein Jagen nach irdischen Scheingütern in der Meinung, man trachte nach wirklichen Gütern, also lediglich als Irrtum, der keine Schuld involviert.

Die Hauptfrage aber über das *vitium concupiscentiae* ist diese:[25] *Sitne positiva qualitas, an non, et utrum hoc ipsum vitium sit proprie et formaliter originale peccatum.* Bellarmin antwortet: *Illi* (nämlich jene Katholiken wie Petrus Lombardus und mit ihnen die Lutheraner) *affirmant utrumque, nos utrumque negamus.* Die *sensualitas* macht zwar, erklärt er, geneigt zur *concupiscentia contra rationem,* aber nicht *ex aliqua insita qualitate eam inclinante,* nicht als positiv böse zum Bösen treibende Qualität, sondern nur in ganz negativer Weise, nämlich *ex carentia justitiae originalis, quae eam perfecte rationi subjiciebat;* gerade wie ein Pferd laufe, nicht weil man es mit den Sporen antreibe, sondern weil man ihm die Zügel lasse. Die Sinnlichkeit ist also nur nach dem Fall nicht mehr unter dem Zügel der ursprünglichen Gerechtigkeit, wird also nicht mehr vom Übel zurückgehalten; aber an sich ist sie nicht etwas Positives, das zum Bösen treibt. Die *concupiscentia* ist also nun nicht eine positive böse Qualität, sondern sie ist nur die an sich indifferente *sensualitas freno originalis justitiae destituta.* Da aber[26] außer der *sensualitas* keine positive Qualität im Menschen ist, und da die *concupiscentia* nur die *sensualitas destituta freno originalis justitiae* ist, so kann man auch nicht von einer positiven Seite der Erbsünde sprechen und nicht die *concupiscentia* als diese positive Seite der Erbsünde bezeichnen, da sie eben keine positive Qualität ist. Daraus folgen die weiteren Sätze, daß die *concupiscentia* überhaupt nicht Sünde sei,[27] daß sie nicht die Erbsünde sei *(Asserimus: Naturae corruptionem . . . . non esse peccatum originis, non solum quia non imputatur, sed etiam quia imputari non potest, cum nullum sit ex se vel ex natura sua peccatum*[28]*),* daß auch deshalb die sogenannten *motus primo*

---

[25] *L. c., 10, p. 186.*
[26] *L. c., 11, p. 186.*
[27] *L. c., cap. IV., p. 156. 157.*
[28] *L. c., cap. VII, 2, p. 160. 164. 167.*

primi nicht Sünde seien,[29] daß sie endlich auch keine Strafbarkeit involviere. *Concupiscentiam in renatis non esse peccatum, non imputari, nec reos facere.*[30]

Die ganze papistische Lehre von der moralisch indifferenten Sinnlichkeit wird von der Schrift als ein völliger Irrtum gerichtet:

1. Die Schrift bezeichnet mit Fleisch nicht die Sinnlichkeit, wie Bellarmin[31] behauptet, sondern sie nennt so den ganzen Menschen in seinem vor Gott verdammlichen Wesen und bestätigt, daß er so von Geburt an sei (Joh. 3. 5). Daß σάρξ Sinnlichkeit, *sensualitas,* bezeichne, wird mit Unrecht aus Gal. 5, 16. 17; Röm. 8, 1. 4 gefolgert. In diesen Stellen ist Fleisch nicht Sinnlichkeit im Gegensatz gegen die Vernunft, wie Bellarmin und die katholische Dogmatik wollen, sondern die durch die Sünde verderbte Natur im Gegensatz gegen den Heil. Geist und seine neue Schöpfung, also der Gegensatz „alter" und „neuer Mensch"; vgl. Ebrard.[32] Auch in 1. Pet. 3, 18. 19. 21 ist nicht etwa der Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft, sondern von Leiblichkeit und Heil. Geist gesetzt. Leiblichkeit und Sinnlichkeit sind aber ganz verschiedene Dinge.

2. Die Schrift beschreibt σάρξ als eine positive Macht, kraft deren der Mensch sich unbotmäßig nicht wider seine Vernunft, sondern wider Gott und dessen Willen setzt. Schon nach 1. Mos. 6, 3 geht aus dem Fleisch hervor, daß der Mensch sich nicht vom Geist Gottes strafen läßt. Hier handelt es sich also nicht um Nachjagen nach irdischen Scheingütern aus Trieb der Sinnlichkeit trotz des Abmahnens der Vernunft, also nicht um moralisch Indifferentes, ins Gebiet der moralischen Dinge nicht Gehöriges, sondern um im höchsten Sinne Moralisches, um böswilliges Verachten der Zurechtweisung des Heil. Geistes. Nach Jak. 1, 14 wird der Mensch durch seine angeborene Lust, *concupiscentia,* zum Bösen gelockt, also nicht nur zu moralisch indifferenten Dingen. Nach Gal. 5, 17 gelüstet das Fleisch als das natürliche Wesen des Menschen

---

[29] *L. c., p. 161, 12; 168, 10; 181, 31.*
[30] *L. c., cap. XIII, 1, p. 179.*
[31] *L. c., cap. XV, 7, p. 186.*
[32] Dogmatik, B. I, S. 467.

wider den Heil. Geist, nicht nur wider die Weisheit der Vernunft. Nach Röm. 8, 7 ist die fleischliche Gesinnung Feindschaft wider Gott. Nach Joh. 8, 44 hat der natürliche Mensch Lust, Böses zu tun nach des Teufels Willen, nicht nur moralisch indifferenten Scheingütern nachzujagen. Nach Eph. 2, 3 ist es endlich fern davon, daß Gott des Menschen natürliche Begierde und Sinnlichkeit als etwas moralisch Indifferentes ansähe und damit dann auch nicht als Sache seines Mißfallens und der Zurechnung zur Strafe wert, sondern es steht hiernach fest, daß die Menschen vielmehr alle, weil sie den Willen des sie antreibenden Fleisches und der Vernunft taten, von Natur Kinder seines Zornes sind.

So ist klar, daß die Schrift nichts von einer moralisch indifferenten Sinnlichkeit weiß, daß sie den Versuch der Römischen, durch diesen Begriff die die Erbsünde als positiven Faktor konstituierende *concupiscentia* zu einer sehr harmlosen Sache zu machen, als eine die Schrift stürzende Lüge verdammt; daß sie nicht eine Erbsünde lehrt, die eigentlich nicht Sünde ist, sondern vielmehr eine Erbsünde, die wirklich ἀνομία ist; daß sie endlich nicht eine Erbsünde lehrt, die niemand schuldig macht, sondern die vielmehr jedes neugeborene Kind als Kind des Zorns und vom Reich Gottes ausgeschlossen erklärt (Eph. 2, 3; Joh. 3, 5). So bleibt als schriftgemäß stehen die Lehre unserer Kirche:[33] *Quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum,* und darum auch: *damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem.*

[33] *Conf. Aug., art. II, p. 38.*

---

§ 34.

Von der Erbschuld.

(De culpa peccati originalis.)

LEHRSATZ.

Der Fall Adams gereicht allen Menschen zur Schuld und Strafe, nicht nur darum, weil die durch den Fall erworbene und auf sie vererbte Sündhaftigkeit (peccatum originis originatum)

sie vor Gott verdammlich macht (imputatio mediata), sondern auch so, dass der Fall Adams selbst (peccatum originis originans) ihnen zur Schuld angerechnet wird (imputatio immediata).

Anmerkung: — Beweis dafür, daß die Erbsünde als anhaftende Sündhaftigkeit (siehe § 33) den Menschen vor Gott straffällig macht, gibt Eph. 2, 3. Nur darum können wir schon wegen unserer Natur, die wir durch unsere Geburt haben, Kinder des Zorns Gottes sein, weil Gott den angeborenen sündhaften Zustand zur Schuld anrechnet. Eine fernere Beweisstelle ist Joh. 3, 5. 6. Sind wir von Geburt Fleisch und damit vom Himmel ausgeschlossen oder der Verdammnis verfallen, so kann es wieder nur darum sein, weil die durch Geburt ererbte Sündhaftigkeit zur Schuld von Gott angerechnet wird.

Daß aber der Fall Adams nicht nur ihm als seine Gebotsübertretung zur Schuld angerechnet wird, sondern allen Menschen als ihre Übertretung zu ihrer Schuld, bezeugt die Schrift in Röm. 5, 12. 14. 19.

V. 12 wird von unsern Theologen als Beweis angeführt und zwar in der Übersetzung, die auch Quenstedt[1] hat: *Sicut per unum hominem peccatum in mundum introiit, ac per peccatum mors, ita in omnes homines mors pervasit, ἐφ' ᾧ in quo (sc. in Adamo) omnes peccaverunt.* Quenstedt übersieht, daß der ganze V. 12 Vordersatz ist und daß die Worte καὶ οὕτως nicht den Nachsatz anfangen. Er übersieht ganz das wichtige καί vor οὕτως. Der Nachsatz zu V. 12 kommt erst viel später, da Paulus seine Rede durch viele Zwischensätze unterbricht.

Doch es handelt sich bei diesem Verse vornehmlich um das entscheidende ἐφ' ᾧ, näher darum, ob dasselbe, wie schon von Augustin geschehen, mit *in quo* übersetzt werden darf. Wäre dafür das Recht nachgewiesen, so läge in der Stelle der unmittelbare Beweis für die Zurechnung der Gebotsübertretung Adams als solche, wie dies unsere Theologen auch annehmen. Aber es wird eben eingeworfen, daß das ἐφ' ᾧ nur mit kausaler Partikel *quoniam, quatenus, quandoquidem* übersetzt werden dürfe.

---

[1] *Theol. did. pol., pars II, cap. II, sect. II, qu. VII, p. 112*

Der Nachweis, welches die rechte Übersetzung sei, ist nötig und wichtig. Man darf nicht sagen wie Quenstedt:[2] *Non multum interest, sive causaliter, sive relative particulae ἐφ' ᾧ exponantur, modo Pelagii, et qui eum hac in re sequuntur, caveatur depravatio.* Aber was diese *depravatio* sei, steht ja nicht *a priori* fest, sondern muß aus der Schrift erwiesen werden, so daß doch nicht gesagt werden darf, es sei gleichgültig, wie man die Schrift auslege, hier, ob man *in quo* oder *quoniam* übersetze. Auch die Weise, wie Quenstedt, auch bei Annahme der kausalen Bedeutung von ἐφ' ᾧ, also bei der Übersetzung: *quatenus peccarunt omnes,* doch die Zurechnung der Gebotsübertretung Adams, also die sogenannte *imputatio immediata,* zu beweisen sucht, ist ganz bedenklich. Er sagt nämlich: *Quia, etiamsi dicatur, quatenus peccarunt omnes, nihilominus notabitur omnes peccasse; peccarunt autem non omnes homines, v. g. infantes, in propria persona; ergo in Adamo.* Daß aber die Kinder nicht *propria persona* gesündigt haben, wird dahin erklärt: *Habent .... originale malum inhaerens, sed non peccarunt in propria persona peccato actuali.* In dieser Erklärung liegt, freilich ungewollt, eine bedenkliche Relaxierung der Lehre von der Erbsünde. Die Erbsünde kann nie müßig sein in dem Menschen; auch in den kleinsten Kindern geht daraus sofort die Tatsünde hervor. Es widerspricht auch Quenstedt sich selbst, da er gerade die Lehre von den *motus primo primi,* daß diese nämlich nicht mehr die Erbsünde, sondern schon Tatsünden seien, mit Recht auf die Kinder anwendet in der Polemik gegen die Papisten, die eben behaupten, daß die kleinen Kinder nicht aktualiter sündigen.

Da es sich zeigt, daß die Übersetzung *in quo* nicht völlig grammatisch gesichert (denn Mark. 9, 37; Luk. 24, 47; Apg. 4, 17; 5, 28. 40; Luk. 9, 49; Apg. 2, 38; Matth. 18, 5 verhalten sich doch anders) und daß ferner bei der Übersetzung mit *quoniam, quatenus* nicht nur der Grammatik vollkommen Genüge getan, sondern auch dieselbe Lehre wie bei der Übersetzung mit *in quo* gewonnen wird, so ist die kausale Übersetzung mit Luther: „dieweil sie alle gesündigt haben", vorzuziehen. Dann aber ist der Satz: *propterea quod omnes peccaverunt,* zu ergänzen durch den Zusatz: *peccante Adamo.* Dies zeigen auch die folgenden Gründe als das durchaus Richtige:

[2] *L. c.*

1. *Der Wortlaut des Satzes selbst.* Setzen wir den Fall, der Vers lautete so: Gleichwie der eine Adam sündigte und sich durch die Sünde den Tod zuzog und also der Tod zu allen kam, dieweil sie alle gesündigt haben. In diesem Falle könnten die Worte: dieweil usw., nur den Sinn haben: dieweil sie alle aktualiter gesündigt haben, ganz abgesehen von dem Fall Adams. Nun aber lautet der Vers so: „Wie durch einen Menschen die Sünde ist kommen in die Welt, und der Tod durch die Sünde, und ist also der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, dieweil sie alle gesündigt haben, usw." Da ist nun die eine Sünde Adams als der Ausgangspunkt der Sünde und des Todes der ganzen Menschheit hingestellt eben durch den Laut der Anfangsworte des Verses. Was diese Anfangsworte aber somit als Lehre setzen, würde sofort wieder aufgehoben durch den Endsatz: „dieweil sie alle gesündigt haben", wenn nämlich derselbe den Sinn haben sollte: dieweil sie alle selbst nachher tatsächlich und in eigner Person gesündigt haben. Dieser letztere Sinn ist auch deshalb um so weniger anzunehmen, weil es im Texte nicht heißt ἐφ' ᾧ καί, sondern weil ein solches καί, welches unzweideutig *nur* auf eine Parallele zwischen Adam und seinen Nachkommen deuten würde und nicht auf ursächlichen Zusammenhang, ganz fehlt. Deshalb zwingt schon der bloße Wortlaut zu der Annahme, daß zu den Worten: „dieweil usw.", als notwendige Ergänzung hinzuzufügen sei: eben indem Adam sündigte. Damit findet der Gedanke des Verses, daß die Sünde und der Tod der Menschheit *realen* Zusammenhang haben mit der Sünde Adams, seinen Abschluß. Sünde und Tod blieb nicht bei dem einen Adam, sondern kam zu allen, *weil* die erste Sündentat Adams *aller* Sündentat war.

2. *Wenn man den Schlußsatz des Vers 12 von den eigenen Tatsünden der Nachkommen Adams versteht, so wird die ganze groß'e Parallele zerstört,* welche Paulus gerade aufstellt, nämlich die zwischen Adam und Christus. Adam soll ein Bild Christi sein (V. 14). Wie die Gerechtigkeit *absolut* auf alle durch Christus kommt (V. 18. 19), so ist durch die Sünde des einen Adam die Verdammnis über alle gekommen und durch den Ungehorsam des *einen* sind sie *alle* Sünder

geworden. Kommt denn nun Rechtfertigung und Gerechtigkeit durch Christi Gehorsam auf alle, weil sie selbst etwa nachher nach Christi Vorgang auch gehorsam waren? Nein! Wohl aber, weil sie in Christo als ihrem Stellvertreter und geistlichen Haupte selbst gehorsam waren, in ihm den Opfertod starben (2. Kor. 5, 14). So kommt auch zu allen durch den einen Adam Sünde und Tod, weil sie nach Gottes gerechtem Urteil alle in Adam tatsächlich mitgesündigt haben. So sagt es die Schrift allerdings deutlich, daß der Sündenfall Adams allen Menschen zur Schuld angerechnet wird, daß Adam als das Haupt der Menschheit sündigte und in seiner Sünde der Wille aller Menschheit als sündigend mitbegriffen war.

So lehren denn auch unsere Theologen nicht nur, daß der Mensch vor Gott verdammlich sei wegen der seit Adams Fall durch Geburt allen anhaftenden Sündhaftigkeit, sondern auch, daß dem Menschen von Gott der Fall Adams selbst zur Schuld angerechnet werde; sie lehren nicht nur eine *imputatio mediata* des Falls Adams, sofern er vermittelst der anhaftenden Sündhaftigkeit zur Schuld und Verdammnis gereicht, sondern auch eine *imputatio immediata*, die abgesehen von der Vermittlung durch die ererbte Sündhaftigkeit geschieht. Unsere Theologen begründen dies gewöhnlich so, oder besser, sie machen die in der Schrift klar enthaltene Lehre so vorstellig, daß sie sagen, Adam sei nicht nur das natürliche und physische Haupt des Menschengeschlechts, als welcher er die zuständliche Sündhaftigkeit auf die Nachkommen vererbt (1. Mos. 5, 3), kraft welcher sie nun alle vor Gott verwerflich sind (Eph. 2, 3), sondern er sei auch das sittliche Haupt der Menschheit, so daß, was er tut, Gott als Tat aller Menschen ansieht und daher allen zur Schuld anrechnet. Das erstere ist die *imputatio mediata*, das letztere die *imputatio immediata*.

Es ist klar, daß ohne die *imputatio immediata* die *imputatio mediata* nicht statthaben kann. Denn die zuständliche Erbsünde ist als etwas Gesetzwidriges an sich vor Gott ein Greuel; aber die eigentliche Schuldbarkeit der Erbsünde kann doch nur daher kommen, daß der Ungehorsam Adams uns allen als unsere Tat angerechnet wird. Für Adam selbst war die gerechte Folge der Tod, zunächst der geistliche,

d. h. Verlust des göttlichen Ebenbilds und Einwurzlung der bösen Lust. Daß nun aber alle seit Adam geborenen Menschen gleich geboren werden als in dem Verderbenszustande befindliche, in welchen Adam durch den Fall geriet, das hat nur darin seinen Grund, daß Gott die Tat Adams als ihre Tat ansieht, zur Schuld anrechnet und sie im Elendszustande der Erbsündhaftigkeit als in einem von ihnen selbst verdienten geboren werden läßt.

Darum bezieht auch Quenstedt mit unsern Theologen überhaupt die Zurechnung eigentlich nur auf den Fall, nicht zugleich auf die aus dem Fall entspringende Verderbnis des ganzen Menschen. Diese letztere, sagt er, sei nicht nur unser durch *imputatio*, sondern auch durch *generatio carnalis*, aber der Fall selbst sei unser nur durch *imputatio*. Die Hauptthesis über die Zurechnung des Falls lautet bei ihm unter Beweisführung aus Röm. 5, 12 so:[3] *Non solius beneplaciti, aut absoluti dominii divini, sed summae justitiae et aequitatis fuit, ut peccatum, quod Adam, utpote radix et stirps totius generis humani, admisit, nobis imputaretur et quoad reatum in nos propagaretur. Atque sic in Adamo tanquam in communi stipite omnes peccavimus, primusque lapsus est noster, non quidem propagatione, attamen imputatione, non actualiter, sed originaliter.*

Es ist also in bezug auf das Geheimnis der Erbschuld, zu welcher uns der Fall Adams an sich so gereicht, daß wir mit der Geburt in den Elendsstand Adams nach seinem Fall treten, das letzte, was wir auf Grund der Schrift sagen können, daß der Grund der Zurechnung des Falles selbst die göttliche Gerechtigkeit gewesen sein müsse. Zu weiteren Spekulationen über den Grund der Zurechnung verhält man sich sicher als gläubiger Christ am besten so wie Baier,[4] welcher sagt, es sei weder nötig, noch geraten, genauer zu untersuchen, wie Gott den noch nicht existierenden Nachkommen Adams doch dessen Fall habe so anrechnen können, daß sie nun auch entblößt von der ursprünglichen Gerechtigkeit geboren werden. Das daß sei

[3] *L. c., sect. II, qu. VII, thes., p.* 111.
[4] *Compendium, pars II, cap. II,* § *8. e, p.* 308.

uns geoffenbart, und das sei genug, wenn wir schon das wie nicht begreifen. Gewiß ist dies, daß alle Spekulationen entweder zu keinem Resultat oder zu schweren Irrtümern geführt haben.

Falsch in bezug auf die Zurechnung des Falles Adams lehren:

1. Alle, welche weder eine unmittelbare, noch mittelbare Zurechnung des Falles anerkennen. Hierher gehören die Arminianer, Sozinianer und zu ihnen alle Rationalisten. Sie nennen die Zurechnung etwas Vernunftwidriges.

Im Rakauer Katechismus sagen die Sozinianer:[5] *Adamus ob peccatum, decreto et sententia Dei, aeternae morti subjectus est; proinde omnes homines, eo, quod ex eo nati sunt, eidem aeternae morti subjacent.* Also Tod für Adams Nachkommen, nur weil sie eben Nachkommen sind und naturgemäß des Stammvaters Los teilen, nicht durch Zurechnung. Dies spricht Ostorodt[5*] ausdrücklich aus: „Welcher Wohltat (nämlich der Freiheit vom Tode) er sich und seine Nachkommen durch seine Sünde beraubet hat, nicht darum, was seine Nachkommen betrifft, als hätte Gott ihnen die Sünde ihres Vaters zugerechnet, sondern N. B. weil sie von ihm herkommen." Vgl. auch das oben[6] angezogene Zitat aus dem Rakauer Katechismus. Das Ende desselben lautet: *Ipsi (sc. Adamo) vero id (sc. peccatum primum) in poenam irrogatum fuisse, nec scriptura docet, uti superius exposuimus; et Deum illum, qui aequitatis fons est, incredibile prorsus est, id facere voluisse.* Also noch viel weniger erklären die Sozinianer eine *irrogatio* oder *imputatio* an die Nachkommen Adams mit der göttlichen *aequitas* oder Gerechtigkeit für vereinbar.

Die Arminianer sprechen dieselbe falsche Lehre in der oben[7] angeführten Stelle ihres Bekenntnisses aus. Darin sagen sie ja, daß sie die Erbsünde nicht für ein Übel halten, das als Strafe im eigentlichen Sinne von Adam auf seine Nachkom-

---

[5] *Qu. 45, p. 49.*
[5*] Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christl. Religion, Kap. 33, siehe *Cat. Racov. ed. Öderi, p. 60.*
[6] § 33, Lehrs. I, Antithese 5.
[7] § 33, Lehrs. I, Antithese 5.

men sich ausgebreitet habe. Was also die Arminianer noch als Erbsündhaftigkeit gelten lassen, kommt nicht auf die Menschen als Strafe der Tat Adams als der ihren; also keine Zurechnung der Sünde Adams, daß sie aller Sünde sei.

Die Rationalisten wollen auch von keiner Zurechnung etwas wissen. Wegscheider[8] erklärt geradezu: *Imputatio vero illa peccati Adamitici, quam Paulus apostolus, sui temporis doctores Judaeos secutus, argumentationibus suis subjecit, ad obsoleta dogmata releganda est.*

2. Alle, welche die Zurechnung falsch begründen.

a. Diejenigen Supranaturalisten, welche die Zurechnung darauf gründen, daß Gott vorausgewußt habe, daß an Adams Stelle jeder andere Mensch auch würde gefallen sein.

b. Diejenigen Rationalisten, Supranaturalisten, Arminianer, mit ihnen der Katholik Seiler, welche lehren, daß nur die bewußte, mit freiem Willen begangene Sünde eigentlich zugerechnet werde, weil die Tatsünde aber aus der Erbsünde hervorgehe, könne man auch von einer Zurechnung der Erbsünde reden.

c. Diejenigen, welche lehren, daß nicht die Erbsünde selbst, vielmehr ihre nicht notwendige, sondern freie, bewußte Aneignung durch die Tatsünde dem Menschen zugerechnet werde. So stehen Zwingli, die Papisten, der Halbrationalist Döderlein und mit ihnen viele andere, so auch neuere Dogmatiker: Ebrard, Martensen, Lange, Kaftan.[9] Diese Theorie ist von Grund aus schriftwidrig, denn 1.) muß sie leugnen, daß die unbewußten *motus primo primi* der Erbsünde wirklich Sünde seien; 2.) muß sie den Fall als möglich setzen, daß ein Mensch niemals bewußt in die Erbsünde willigte (so Ritschl) und dann in sich selbst gerecht und keines Heilands benötigt wäre.

d. Diejenigen, welche einen präexistenten Sündenfall lehren, so Origines und in neuester Zeit Jul. Müller. Es ist schon genug Widerlegung, daß Müller[10] gestehen muß, daß

---

[8] *Instit.,* § *118, p. 386.*

[9] Dogmatik, S. 305 ff. „Erbschuld ist streng genommen so viel wie ein hölzernes Eisen . . . . . . eine *contradictio in adjecto.*"

[10] Lehre v. d. Sünde, B, II, S. 520.

allerdings kein Mensch ein ahnendes Erinnern an seine Präexistenz habe. Jene Existenz war nach den Vertretern dieser Ansicht traumartig, und doch soll der in solchem Zustande geschehene Fall den Menschen verdammlich machen. Schriftwidrig ist diese Ansicht, 1.) weil nach derselben Adam schon sündig war, während er nach Gottes Urteil gut war; 2.) weil die Schrift die Sünde nicht von einem präexistenten Fall aller Menschen, sondern von dem historischen Falle eines Menschen ableitet.

3. Alle, welche nur eine einseitige Zurechnung anerkennen.

a. Einseitige *imputatio mediata,* also nur Zurechnung der anererbten Sündhaftigkeit, lehren Jos. Placeus,[11] der Arminianer Episcopius, die Übergangstheologen Pfaff und Mosheim.

b. Einseitige *imputatio immediata* lehren alle Papisten. Bellarmin[12] sagt: *Nobis vero communicatur* (nämlich die persönliche Sünde Adams) *per generationem eo modo, quo communicari potest id, quod transiit, nimirum per imputationem.* Und er fügt hinzu:[13] *Et ad hoc peccatum Catharinus et Pighius respexerunt neque propter hoc reprehensione digni sunt. Hoc enim oportuit dicere, sed aliud non tacere, quod ipsi tacuerunt.* Was? Die anererbte *perversio et obliquitas inhaerens,* wie es Bellarmin nennt. Und nun gibt er sich den Schein, als ob er eine wahrhafte, anererbte Sündhaftigkeit, die an sich zur Schuld und Verdammnis angerechnet werden müsse, lehre. Allein, wie die Ausführungen über die *concupiscentia* im vorigen Paragraphen gezeigt haben, ist davon bei ihm gar nicht die Rede und bei den Papisten überhaupt nicht. Sie lehren in Wirklichkeit alle nur die einseitige *imputatio immediata,* oder nur die Hälfte der Schriftwahrheit. Gegen dieselbe *Apol. Conf. Aug., art. II, p. 78; Form. Conc. Ep., art. I, neg. I, p. 521; S. D., art. I, p. 577. 17.*

---

[11] Reformierter Theologe, 1606—1655, Prof. in Saumur.
[12] *Disputat., l. c., V, cap. XVII, 5, p. 190.*
[13] *L. c., 6, p. 190.*

§ 35.

Die Eigenschaften der Erbsünde.

(*Attributa peccati originalis.*)

LEHRSATZ I.

Die Erbsünde ist eine solche, welche aufs engste und innigste der menschlichen Natur einhaftet, doch ist sie nicht des Menschen Natur.

Anmerkung: — Nach der Heil. Schrift ist der Mensch durch die Erbsünde unfähig, Geistliches zu verstehen (1. Kor. 2, 14), ist ohne Liebe zu Gott (Hes. 36, 26), sondern ist vielmehr voll Feindschaft gegen Gott (Röm. 8, 7) und mit seinen Neigungen nur aufs Böse gerichtet (1. Mos. 6, 5; 8. 21; Matth. 23, 37). Die Schrift lehrt also durch diese Stellen, daß die Sünde die ganze Natur des Menschen durchdrungen, von allen Seelenkräften, Erkenntnis, Gemüt, Willen und Neigung Besitz genommen hat. Dazu sagt die Schrift, daß die Sünde in dem Menschen wohne (Röm. 7, 18), daß sie ihm allenthalben, auch in seinem innersten Seelenleben, entgegentrete und begegne (Röm. 7, 21; Heb. 12, 1). Nach der Schrift ist also die Erbsünde nicht etwas dem Menschen nur lose Anhängendes, sondern vermöge seiner natürlichen Geburt etwas tief und innigst seiner Natur Einhaftendes. Ja, so sehr ist dies der Fall, daß der Mensch sich darum des sündigen Habitus mit irgendwelcher eigenen Anstrengung nicht entledigen kann (Jer. 13, 23; Ps. 55, 20; Röm. 7, 14).

Dies spricht auch unser Bekenntnis[1] aus. Unsere Dogmatiker sprechen diese Schriftlehre aus, indem sie der Erbsünde das Attribut der *naturalis inhaesio* beilegen. Meisner[2] erklärt: *Peccatum originale non est accidens leviculum. — Non enim incorruptam reliquit naturam, sed omnes penitus vires et facultates hominis adeo infecit, ut mens in spiritualibus coeca sit, voluntas aversa, omnisque*

---

[1] *Form. Conc. S. D., art. I, 21, p. 578.*
[2] *Anthropologia sacra, dec. I, disp. VI, qu. I. XV, p. 161.*

cogitatio tantum ad malum propendeat ex natura. Damnamus proinde omnes peccati extenuatores, modisque omnibus illud exaggerari et volumus et patimur, modo exaggeratio ista in analogiam fidei non impingat.

Dies Verdammungsurteil ist natürlich vor allen Dingen gegen die Papisten gerichtet, welche die Erbsünde zu einem so geringfügigen Schaden machen, daß sie gar nicht eigentlich Sünde genannt werden kann. Vor allen Dingen ist ihnen ja die Erbsünde nicht auch etwas Positives, eine *concupiscentia,* die alle Seelenkräfte vergiftet. Sie ist ihnen ja nur ein Gebrechen, welches nur in der niederen Sphäre des Menschen, in der Sinnlichkeit, seinen Sitz hat und wenig die höhere Sphäre berührt, also keineswegs tief, sondern nur recht oberflächlich dem Menschen einhaftet. (Vgl. die Ausführungen in § 33 über *concupiscentia*).

Zu den Papisten neigten auch Lutheraner wie z. B. Viktorinus Strigel,[3] welcher die Erbsünde nur ein *accidens leviculum* nannte, welches die Substanz des Menschen nicht verderben könne.

An diesen Äußerungen nahm Flacius Anstoß, verfiel aber in das entgegengesetzte falsche Extrem, worauf oben Meisner hinweist als auf eine schriftwidrige Übertreibung. Flacius erklärte die Erbsünde für die Substanz des Menschen. Zur Verhandlung kam der Punkt im Streit über den freien Willen, worüber die Melanchthonianer synergistisch lehrten. Flacius, zu welchem Joh. Cölestin, Hofprediger in Jena, Cyriacus Spangenberg, Dekan in Mansfeld, und Christ. Irenäus, Hofprediger in Weimar, hielten, erneuerte mit Modifikationen den Manichäismus, welcher lehrt, daß das Böse von Ewigkeit neben dem Guten sei, daß das Böse als eine wesentliche Substanz der Substanz des Menschen beigemischt sei. Dem näherte sich Flacius durch Ausdrücke wie:[4] *Homines ex imagine Dei essentialiter esse mutatos in imaginem Diaboli; substantiam a Satana esse conversam et inversam essentialiter.* Freilich erklärte Fla-

[3] Geb. 1524, gest. 1569, Schüler Melanchthons, Synergist, Prof. in Jena, wo er Kollege des Flacius, Leipzig u. Heidelberg. Werk: *Enchiridion loc. theol., Loci theologici, quibus loci communes Rev. V. Ph. Melanchthonis illustrantur.*

[4] *Clavis scripturae, cf. Quenstedt, l. c., sect. II, qu. X, p. 131.*

cius immer, er mache auch einen Unterschied zwischen Substanz und Akzidens. Auch im Teufel sei noch etwas an sich Gutes und so im Menschen, nämlich die *externa crassa forma;* aber die *nobilissima substantialis forma,* zu welcher das Herz und die vernünftige Seele formiert waren, sind in das Ebenbild des Satans verwandelt.

Es ist schwer zu sagen, was Flacius mit diesem Unterschiede eigentlich sagen wollte. Am geratensten mag sein, dem Urteil von Meisner[5] beizutreten: *Si non errasset in rebus, phrasin tamen istam absurdissimam et analogiae fidei prorsus contrariam pertinaciter et contentiose defendit, quod in ipso minime tolerandum fuit.* Mit großer Ausführlichkeit widerlegt Bellarmin[6] die Lehre des Flacius, wobei er[7] denselben als echten Nachfolger Luthers hinstellt, indem er sagt: *Si Lutheri scripta et sententias scrutari vellemus et ex iis, ut Illyrius postulat, de praesenti controversia judicium faceremus, non quatuor illi magistri* (nämlich Chemnitz, Wigand, Heßhus, Mörlin), *sed unus Illyricus victoriam reportaret.*

Ganz abgesehen davon, ob Flacius wirklich die Erbsünde zur Substanz des Menschen mache, bekennen wir es als reine Schriftlehre, daß die Erbsünde nicht des Menschen Wesen und Natur, sondern Akzidens sei, obschon sie tief im Wesen des Menschen eingewurzelt ist. Beweis dafür ist:

1.) Joh. 1, 3 verbunden mit 1. Tim. 4. 4. Alle Substanz ist Kreatur Gottes, und alle Kreatur Gottes ist gut. Es kann also Sünde und Substanz des Menschen nicht identisch sein, sonst wäre die Sünde Kreatur Gottes.

2.) Röm. 7, 18. Hierzu sagt Meisner:[8] *Inhabitans et illud, in quo habitat, non sunt unum et idem, sed semper differunt realiter.* Aber Sünde und der Mensch seinem Wesen nach sind nach der Schrift so verschieden; denn von der Sünde heißt es, daß sie im Menschen wohnt.

---

[5] *L. c., p. 161.*
[6] *Disputationes, IV, lib. V, cap. I—III, p. 147 ff.*
[7] *L. c., cap. I. 5, p.* 148.
[8] *L. c. p. 164.*

3.) Hebr. 12, 1. Die Sünde klebt uns an, somit ist die Sünde von unserer Substanz unterschieden.

Unser Lehrsatz ist auch die Lehre der Konk.-Formel.[9] Es werden dabei auch etliche Aussprüche Luthers, auf die sich Flacius, wie Bellarmin sagt, mit Recht beruft, gerechtfertigt, so der Ausspruch: Sünde und Sündigen sind des verderbten Menschen Art und Natur. Luther brauche hier das Wort Natur nicht im Sinne von Wesen, sondern im Sinne von Charaktereigentümlichkeit.

---

[9] *S. D., art. I, 584. 48 sq.*

LEHRSATZ II.

Die Erbsünde wird seit Adam auf alle seine Nachkommen durch die natürliche Zeugung fortgepflanzt.

Anmerkung: — Den Beweis dafür, daß die Erbsünde durch die Zeugung auf alle Nachkommen Adams fortgepflanzt wird, geben 1. Mos. 5, 3; Hiob. 14, 4; Ps. 51, 7; Joh. 3, 6; Eph. 2, 3. Unser Bekenntnis bekennt deshalb diese Lehre;[1] und daher legen unsere Dogmatiker der Erbsünde auch das Attribut der *propagabilitas naturalis* bei. Die notwendige Voraussetzung dieser Lehre ist, wie schon früher (§ 27) angeführt, der Traduzianismus.

Hier kann nun die Frage gestellt werden, ob besondere Formen der Sünde, welche sich oft von den Eltern auf die Kinder vererben, auch besondere Schuld mit sich bringen. Augustin bejaht es; Gerhard ist dazu geneigt. Gerhard will aber, da bestimmte Schriftstellen fehlen, die Ansicht nicht zum Glaubensartikel machen. Aber dies steht fest, wenn auch die Antwort auf obige Frage dahingestellt wird, daß nach Joh. 3, 6 auf alle natürlich geborenen Menschen ohne irgendeine Ausnahme die Erbsünde vererbt ist.

Die behauptete Sündlosigkeit der Maria auf Grund der *immaculata conceptio* ist also falsche Lehre

---

[1] *Form. Conc. S. D., art. I, p. 575. 7.*

der Papisten. Die Geschichte dieses Dogmas findet sich bei Quenstedt,[2] sowie ausführlich bei Preuß,[3] der auch zeigt, zu welchen anderen Irrlehren dieses Dogma führe.

Die papistischen Beweise für dieses Dogma sind auch noch nicht der Schein eines Schriftbeweises. Bellarmin[4] bringt als angeblichen Schriftbeweis:

1. *Duas insignes figuras.*—Die erste Figur ist Adam. Nach 1. Kor. 15, 47 sei Adam ein Bild Christi. Adam sei aber *ex terra nondum maledicta a Deo conditus,* darum sei nötig, daß *Christus opere Spiritus Sancti formandus erat ex terra non maledicta i. e. ex matre virgine, quae omnis maledictionis ac per hoc omnis peccati expers fuerit, formaretur.* — Dagegen: Wenn die Parallele an dieser Stelle so anzuwenden wäre, daß sie sich auf die Entstehung des Herrn und Adams bezöge, so müßte Jesus wie Adam überhaupt nicht vom Weibe geboren sein. Zum andern sagt schon die Schrift in der Verheißung schlechtweg, daß eine Jungfrau gebären wird, und unterscheidet sie in nichts von anderen Jungfrauen.

Die zweite Figur nach Bellarmin ist Eva. Diese sei nach Epiphanius ein Typus der Maria. Eva aber war sündlos geschaffen, so sei Maria sündlos geboren. — Dagegen: Die Schrift setzt nirgends Eva als Typus der Maria, und Eva war, als Gott zu ihr allein in bezug auf das Gebären redete, bereits in Sünde gefallen.

2. Stellen aus dem Hohenliede (2, 1; 4, 7. 12). Aber diese Stellen handeln alle von der Kirche. Und alle Versuche, hieraus oder sonstwie die *immaculata conceptio* zu beweisen, scheitern an dem Bekenntnis der Maria selbst, Luk. 1, 47. Sie erkennt Gott als ihren Heiland an und so schließt sie sich selbst in die Zahl der Sünder ein.

In Antithese zum Lehrsatz stehen ferner alle Pelagianer und Rationalisten mit der Meinung, daß sich die Sünde nicht durch Geburt, sondern nur durch Beispiel fort-

[2] *Theol. did. pol., pars II, cap. II, qu. IX, antithes. p.* 124.
[3] Anhang seiner Ausgabe des *Examen* von Chemnitz, S. 965 ff.
[4] *Disputat., tom. IV, l. c., lib. IV, cap. XV, 13-15, p. 140.*

pflanze,[5] sowie auch schon die Papisten dadurch, daß sie keine wirkliche Sündhaftigkeit als von Menschen auf Menschen vererbt kennen.

[5] Wegscheider, *Instit.*, § *117, p. 383.*

LEHRSATZ III.

Die Erbsünde hängt dem Menschen an bis zu seinem Lebensende.

Anmerkung: — Unsere Dogmatiker drücken dies aus durch das der Erbsünde beigelegte Attribut der *duratio seu pertinax inhaesio peccati originalis per omnem vitam.* Der Schriftbeweis hierfür ist Röm. 7, 17 und Heb. 12, 1. Paulus bekennt, und zwar als begnadigter Mensch, daß die Sünde in ihm wohne (Röm. 7, 17), daß sie ihm anhange (V. 21), und erklärt diesen Zustand für den bleibenden (V. 25). Dies bestätigt Heb. 12, 1 mit klarem Wort. Mittelbar beweisen den Lehrsatz Hiob. 4, 18; 15, 15; Joh. 1, 8. Ist kein Heiliger ohne Tadel, so ist auch nie einer ohne die anhängende Sünde. Durch die Rechtfertigung, wie sie schon in der Taufe geschieht, wird der Sünder von der Schuld der Erbsünde losgesprochen und zugleich als neuer Mensch von der Knechtschaft der Erbsünde befreit, aber nicht von der Einwohnung der Sünde. *Baptismus tollit formale peccati originalis (*Schuld, Strafe*), non materiale peccati originalis* (als innewohnende Kraft); vgl. Apol. der Augs. Konf., Art. I, S. 83.

In der Antithese stehen die Pelagianer, also die Papisten. Die Polemik gegen dieselbe schließt sich bei unsern Dogmatikern gewöhnlich an die Frage an: *An concupiscentia post baptismum et poenitentiam in renatis reliqua vere et proprie peccatum sit?* Die papistische, schriftwidrige Irrlehre spricht das *Concilium Tridentinum* aus:[1] *Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato* (d. h. aus der Sünde Adams herkommt) *est et ad peccatum in-*

[1] *Sess. V. 5, p. 24.*

clinat...Si quis autem contrarium senserit, anathema sit. Vgl. Bellarmin.[2]

Dieselbe Irrlehre wird von den Papisten auch mittelbar ausgesprochen durch die falsche Lehre, daß für die Wiedergeborenen die vollkommene Erfüllung des göttlichen Gesetzes möglich sei, und daß sie schlechtweg (nicht erst durch die Rechtfertigung und Christi Verdienst dazu gemacht) vollkommen gute Werke tun können.

Die Papisten suchen, aber vergeblich, ihre falsche Lehre aus den Schriftsprüchen Jak. 1, 4; 3, 2.; Röm. 8, 1 zu beweisen. Ihr Lieblingsargument ist dies: *In baptismo tollitur formale peccati originalis; ergo reliquiae post baptismum, sc. concupiscentia, non sunt vere peccatum. Nam sublato formali, tollitur res ipsa.* Dies Argument ist leicht widerlegt durch den Nachweis der Verwechslung, welche die Papisten begehen. Sie verwechseln von vornherein die hier doch offenbar statthabende konkrete und die absolute Betrachtung der Sünde, d. h. wie sie einerseits im Menschen und anderseits an sich ist. Sodann verwechseln sie das *formale relationis,* nämlich den *reatus,* mit dem *formale qualitatis,* nämlich daß die Sünde ἀνομία ist und an sich Gottes Zorn und ewige Verdammnis verdient. Dies letztere wird nicht aufgehoben in der Taufe, sondern das erstere, die Verhaftung zur Schuld und Strafe, und insofern kann man sagen, daß durch die Taufe die Erbsünde aufgehoben wird, und insofern gehört hierher Röm. 8, 1. Aber falsch wäre es zu sagen, daß bei den Getauften und Wiedergeborenen *absolute* die Sünde aufgehoben sei, daß also an sich die *concupiscentia* nicht etwas sei, das Gottes Zorn und Strafe verdiene. Es ist ein offenbarer Trugschluß, aus Röm. 8, 1 zu schließen: Wenn an jemanden keine Verdammnis mehr ist, so ist auch an ihm nichts mehr, was Verdammnis eigentlich verdient. Die Nichtzurechnung ist nicht mit der Nichtexistenz identisch. Sonst könnte man auch sagen: Weil Gott über Böse regnen läßt, so ist an ihnen nichts, weshalb sie der Wohltat unwürdig wären. Als Schriftbeweis gegen die papistische Stellung genügt das Bekenntnis Pauli in Röm. 7, 7. 8.

---

[2] *Disputat., tom. IV, l. c., lib. V, cap. VII, 2. 3, p. 160.*

Gegen den ganzen Beweis aus Röm. 7 wenden die Papisten ein (z. B. Eck zu Worms), daß da Paulus rede *de Judaeo aliquo non renato.* So stehen auch die Sozinianer, Arminianer, heutige Sekten wie Baptisten und Methodisten. Sie lehren alle, allerdings in unterschiedlicher Weise, eine völlige Ausrottung der Sünde aus den Wiedergeborenen (Baptisten nach der Taufe, Methodisten nach Erlangung der Gnade der vollkommenen Heiligung) und leugnen deshalb, daß Paulus Röm. 7 von sich als Wiedergeborenem rede. Eine kurze aber vollständig schlagende Widerlegung dieser Ansicht gibt Chemnitz:[3] *Dicit (Paulus) enim secundum interiorem hominem. Item: Condelector lege Dei, mente servio legi Dei. Haec, nisi manifeste velimus* πελαγιανίζειν, *non possunt tribui homini non renato.* Ganz abgesehen aber von der Frage, ob Paulus als wiedergeborener oder nicht wiedergeborener Mensch vom Gesetz sagt, daß dasselbe gebiete: „Laß dich nicht gelüsten" (Röm. 7, 7), so ist gewiß, daß alles Sünde ist, was das Moralgesetz verbietet. Findet sich also beim Wiedergeborenen auf moralischem Gebiete die *concupiscentia,* wie es die Papisten nicht leugnen können, so ist sie, weil das Gesetz, das geistlich ist, sie verbietet, nicht etwas moralisch Indifferentes, sondern wirkliche Sünde.

Bellarmin sieht wohl ein, daß mit der Behauptung, daß Paulus von einem Nichtwiedergeborenen rede, zur Widerlegung der schriftgemäßen Lehre von der *concupiscentia* als wahrer Sünde auch im Wiedergeborenen nichts ausgerichtet sei. Er läßt daher gelten,[4] daß Paulus von sich als wiedergeborenem Menschen rede, sucht aber dann den Satz, daß die *concupiscentia* im Wiedergeborenen nicht Sünde sei, wenn schon das Gebot sage: „Laß dich nicht gelüsten", durch ganz willkürliche Unterscheidung zu retten. Er sagt, das Gebot Gottes: „Laß dich nicht gelüsten", verpflichte erstlich zum Kampf als Mittel und sodann allerdings zum Besiegen der bösen Lust als letztem Zweck. Allein, wenn jemand nur recht kämpfe, so erfülle er das Gebot. Daß er das Ziel, den vollkommenen Sieg, nämlich gar nichts mehr von der bösen Lust zu fühlen, nicht erreiche, das sei nicht Sünde, weil es an sich unerreichbar sei. In welchen Wi-

[3] *Loci, pars I, loc. VII, de peccato originis, cap. VII, II, p. 229.*
[4] *L. c., cap. X, 20, 21, p. 171.*

derspruch setzt sich damit Bellarmin mit sich selbst! Wenn Gott sagt: Bekehre dich, so sagt er: Das kann der Mensch, denn Gott verlangt nichts Unmögliches von ihm. Hier aber soll die Erlangung des Ziels, die gänzliche Ausrottung der bösen Lust, etwas Unerreichbares (wie es ja auch in der Tat ist) sein, obschon derselbe Gott sagt: „Laß dich nicht gelüsten", und damit ein Herz frei von jeglicher Spur der bösen Lust verlangt. In diesen Widerspruch mit sich selbst gerät er, weil er im Gegensatz zur Schrift die im Wiedergeborenen noch befindliche Lust nicht als Sünde ansehen will. So sagt er denn von Paulus: Paulus erfüllte das geistliche Gesetz: „Laß dich nicht gelüsten", allerdings nicht vollkommen, soweit er noch fleischlich war *(qua parte adhuc carnalis erat)*, aber er sündigte nicht, *quia lex non obligat ad non sentiendum carnis* (worunter überdies Bellarmin nicht das Fleisch nach wahrem Schriftbegriff versteht) *motus, sed ad non consentiendum eis, quum hoc sit medium, illud finis*. Es sei auch *probabile*, fügt er hinzu, daß das Gebot: „Laß dich nicht gelüsten", nicht die *motus involuntarios* (die ja immer zuerst aus der Erbsünde hervorgehen) verbiete, sondern den *assensus*.

Es sind dies natürlich lauter Spiegelfechtereien. Da das Gesetz die böse Lust verbietet, so ist dieselbe *eo ipso* an sich eine Gesetzwidrigkeit, d. h. wirkliche Sünde, ganz abgesehen davon, wieweit man dagegen kämpft und siegt. Weil das Gesetz als geistlich-moralisches gebietet: „Laß dich nicht gelüsten", so ist jeder Akt des *concupiscere* auch im Wiedergeborenen an sich Sünde, womit zugleich die Sündhaftigkeit der *concupiscentia* gesetzt ist. Es bleibt somit unsere These, daß die Erbsünde dem Menschen lebenslänglich *materialiter* anhafte, als schriftgemäß stehen. Sie wird zwar aufgehoben als Schuld durch die Rechtfertigung, in ihrer Herrschaft durch die beständige Erneuerung, in dem Bewußtsein und Gefühl von ihren Reizen aber durch den Tod und in ihrer Existenz endlich durch die Trennung des Leibes von der Seele; vgl. Meisner.[5]

[5] *Anthropologia sacra, dec. I, disp. VIII, proemium IV, p. 219.*

§ 36.

Von der Tatsünde.

(*De peccato actuali.*)

LEHRSATZ I.

Unter Tatsünde verstehen wir alle dem Gesetz zuwiderlaufenden Handlungen, Worte und Gedanken.

Anmerkung: — Die Bezeichnung Tatsünde (*peccatum actuale*) stützt sich auf alle Schriftstellen, welche von einem ἐργάζεσθαι, κατεργάζεσθαι, ποιεῖν, πράσσειν der Sünde reden (Jak. 2, 9; Matth. 7, 23; Gal. 5, 16; Röm. 2, 9; Joh. 8, 34. 44; 1. Kor. 6, 18). Synonyme in der Schrift für die Tatsünde sind Werke des Fleisches (Gal. 5, 19), unfruchtbare Werke der Finsternis (Eph. 5, 11), Werke des alten Menschen (Kol. 3, 9), tote Werke (Heb. 6, 1; 9, 14), Werke der Ungerechtigkeit oder eigentlich der Ungesetzlichkeit (2. Pet. 2, 8).

Unser Lehrsatz wird schon ganz mit uns übereinstimmend von Augustin[1] ausgesprochen. Er definiert die Tatsünde als *factum vel dictum vel concupitum contra legem Dei.* Diese Definition ist ausreichend. Sie gibt das Wesen der Tatsünde an, nämlich die ἀνομία, sowie die *materia* der Tatsünde, nämlich Werke, Worte und Gedanken, schließt also alles ein, was Beziehung zum Gesetz hat.

Aus dem Namen *peccatum actuale* ist nicht zu schließen, daß nur Werke im engeren Sinne Tatsünden wären. Es wird Gal. 5, 19 mehreres als ἔργον aufgeführt und das πράσσειν davon ausgesagt, was doch im gewöhnlichen, engeren Sinne kein Werk ist. Daher auch Quenstedt[2] erklärt: *Sumitur vox actus et actuale hoc loco non stricte pro externis tantum operibus et peccatis commissionis, sed late, ita ut etiam internos vitiosos motus, tam primos, quam secundos, nec non peccata omissionis complectatur.* Über die *motus primi* gibt er dann sofort die Erklärung: *Vocant motus primos, vel etiam primo primos, illecebras ad peccandum, titillationes carnis, ante rationis adver-*

[1] *Contra Faustum Manich., cap. 22, cf. Chemnitz, Loci, pars I, loc. VII, cap. VIII, de peccato actuali, III, p. 237.*

[2] *Theol. did. pol., pars II, cap. II, sect. I, thes. XL, p. 63.*

tentiam surgentes, motus inordinatos, subitaneos et involuntarios, sive qui etiam invito obrepere solent. Chemnitz[3] fügt noch die wichtige und notwendige Erklärung hinzu: *Diligenter observandum est, ad definitionem peccati actualis pertinere non tantum actiones, quae per se et suo genere sunt vitiosae; sed omne, quod non est ex fide, peccatum est, Röm. 14, 23.* Es kann also objektiv und absolut betrachtet eine Handlung eine nichtsündige sein und ist doch subjektiv und konkret betrachtet nichts anders als eine Tatsünde. Der Grund dafür ist, daß die Erbsünde in dem Menschen ist. Diese ist ja einmal etwas Negatives, die Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit und also des wahren Glaubens. So kann keine Handlung des unbekehrten Menschen subjektiv eine gute sein, ob sie schon an sich, abgesehen von dem handelnden Subjekt, es wäre. Die Erbsünde ist aber vor allen Dingen etwas Positives, nämlich die böse Lust, die alles Tun des Menschen im ununterbrochenen Zusammenhange beeinflußt, so daß der natürliche Mensch schlechthin nichts anderes als Sündiges tun kann, selbst wenn er tut, was an sich und absolut betrachtet nicht sündig wäre, z. B. Wohltat erweisen, Gottes Wort aus eignem Vernunftantrieb hören (Amos 5, 21; Jes. 1, 11; Mal. 2, 13; Röm. 10, 2, vgl. mit V. 3).

Recht eigentlich ist also die böse Lust die Quelle der Tatsünden, schon der ersten bösen Regungen *(motus primo primi)*, wie Jak. 1, 14 zeigt. Wir bezeichnen sie daher als die *causa interna impellens* der Tatsünde und unterscheiden davon die *causa interna deficiens,* das ist der Wille des Menschen, und die *causa externa impellens,* das ist der Teufel (Joh. 8, 44).

Zur Klarstellung des Unterschieds zwischen der Erbsünde und der Tatsünde dient eine schon von alters her gebrauchte Aufstellung der Entwicklungsstufen einer Tatsünde von der Erbsünde an bis zu ihrer Vollendung. Chemnitz gibt dieselbe wieder:[4] *Et potest haec differentia clarius adhuc intelligi ex illa distributione graduum, quae a veteribus tradita est: 1. Fomes, sive depravatio inhaerens, quae complectitur etiam delectus; 2. suggestiones cogitationum et affectuum, id est,*

---

[3] *Loci, l. c., p. 238.*
[4] *L. c., IV, p. 239.*

quando depravatio originalis movet se aliqua inclinatione; 3. delectatio; 4. consensus; 5. ipsum opus. — Ex his gradibus primi duo pertinent ad originale, reliqui tres ad actuale peccatum. Wir möchten lieber mit Quenstedt[5] schon den zweiten Grad zur Tatsünde rechnen. Denn wenn von einem Bewegen der Erbsünde die Rede ist, und dieses Bewegen hat zum Resultat die Inklination zum Bösen, so ist diese Wirkung doch nicht mehr die Erbsünde selbst, sondern schon *motus primo primi* und im weiteren Sinne Tatsünde.

Derartige Schemata, wie das eben aufgestellte des Stufenganges von der Erbsünde zur Tatsünde, sind nicht nur wissenschaftlich, sondern auch praktisch wichtig in der Belehrung über die Heiligung, näher über die Verleugnung des alten Menschen und den Kampf gegen die Sünde. Sie dienen zur Beurteilung des eigenen Seelenzustandes, ob man noch der Sünde diene, was doch nicht allein durch Werke geschieht. Deswegen sagt auch Luther: „Ich kann nicht hindern, daß mir ein Vogel über den Kopf fliegt; aber wohl, daß er sich auf den Kopf setzt (das ist *delectatio* und *assensus*) und sein Nest da baut (das ist das *opus ipsum*)."

[5] *L. c., sect. I, thes. XXXV, p.* 60.

LEHRSATZ II.

Nach Massgabe der Art und Weise, wie der Wille bei einer Tatsünde beteiligt ist, kann man die Tatsünden einteilen in vorsätzliche Sünden (peccata voluntaria) und unvorsätzliche Sünden (peccata involuntaria).

Anmerkung: — Der Wille ist die *causa interna* der Sünde, und zwar nicht *causa efficiens,* sondern vielmehr *causa deficiens,* daher denn die vorliegende Einteilung bezeichnet wird als geschehend *ratione causae internae deficientis.* Der Wille aber kann bei einer Sünde in bewußter und überlegter Weise beteiligt sein, oder auch nicht. Im ersteren Falle, wo also gegen Einspruch des Gewissens die Sünde überlegt und getan wird, liegt eine vorsätzliche Sünde vor; im letzteren Falle, wo klare Überlegung und Wissen fehlt, liegt die unvorsätzliche Sünde vor

(Röm. 7, 15-17. 19. 20). Beteiligt ist aber der Wille bei jeder Sünde; und die im Lehrsatz vorgetragene Einteilung ist nicht so zu verstehen, als ob die vorsätzlichen Sünden ohne den Willen geschähen. Es wäre ja dann diese Sünde nichts Moralisches mehr. Quenstedt:[1] *Involuntarium dicitur hic peccatum, non quod in voluntate non sit et a voluntate non proficiscatur, sed quod non fiat a sciente et volente.*

Auch die unvorsätzliche Sünde *(peccatum involuntarium)* hat zu ihrem Wesen die ἀνομία, ist wirkliche Sünde und führt Schuld und Strafe zur Verdammnis mit sich. Das bekennt Paulus Röm. 7, 10. 11. 13. 14. 24, wo er unter die Sünde, die ihn tötet, also ihn verdammt, auch die unvorsätzlichen Sünden mitbegreift. Er bezeugt uns in dem ganzen Abschnitt Röm. 7, 7 ff. auch zugleich, daß die unvorsätzliche Sünde sowohl bei den Unbekehrten, als auch bei den Bekehrten sich findet; denn Paulus ist ein Bekehrter.

Je nach der Beziehung zum Wissen oder zum Willen ist die unvorsätzliche Sünde entweder Unwissenheitssünde *(peccatum ignorantiae)* oder Schwachheitssünde *(peccatum infirmitatis)*.

Gerhard[2] sagt von der Unwissenheitssünde: *Quod regenitis, insciis et ignorantibus, ex caligine mentis per Spiritus Sancti illuminationem nondum plene sublata suboritur.* Von solcher Unwissenheitssünde redet 3. Mos. 4, 2; 4. Mos. 15, 27; auch Apg. 3, 17; 1. Tim. 1, 13. Die Unwissenheit selbst ist nicht immer die gleiche. Dem Objekt nach ist sie entweder *ignorantia juris,* oder *ignorantia facti.* Erstere liegt vor, wenn jemand nicht weiß, daß Diebstahl Sünde ist; letztere, wenn er nicht weiß, daß eine Tat, die er begangen hat, formaliter eine sündige ist. Es war *ignorantia juris,* daß Paulus das Evangelium verfolgte (1. Tim. 1, 13); dagegen *ignorantia facti* war die Tat Jakobs (1. Mos. 29, 23. 25), daß er unwissentlich mit Lea Beischlaf vollzog und also die Ehe mit Rahel brach. Bedingung für das Gelten einer Sünde als Unwissenheitssünde ist, daß es sich dabei um *ignorantia invincibilis* und nicht um *ignorantia vincibilis* handelt.

---

[1] *L. c., sect. I, thes. LXXI, p. 70.*

[2] *Isagoge, v. Quenstedt, l. c., thes. LXXVII, nota 1, p. 70.*

Ignorantia vincibilis liegt vor, wenn jemand nicht weiß, was er wissen könnte und müßte; wenn er es nicht weiß, weil er es nicht wissen will, um ungehinderter zu sündigen; wenn er *data opera vult ignorare, vel ob discendi taedium, sive ut, legis obligatione ignorata, liberius peccare possit.*[3] Solche grobe, vorsätzliche Unwissenheit (Röm. 1, 21, vgl. V. 25. 28) macht die Sünde zu einer vorsätzlichen und willentlichen.

Ignorantia invincibilis findet da statt, wo jemand das Rechte zu wissen begierig ist, aber das rechte Wissen nicht erlangt und nicht erlangen konnte. Absolut ist zwar kein Hindernis für die rechte Erkenntnis von Gott gesetzt. So gibt es eigentlich absolut betrachtet keine *ignorantia invincibilis;* aber relativ gibt es für den einzelnen Menschen unübersteigliche Hindernisse der rechten Erkenntnis. Es kann einem Menschen durch allerlei Umstände (verderbtes Predigtamt, Papismus usw.) so schwer gemacht werden, das Richtige zu wissen trotz Naheseins des Worts, daß nicht nur der Träge, sondern gerade der Fleißige und Unterricht Suchende erst recht unwissend bleibt in der rechten Lehre. Der Herr erkennt das an in seinem ersten Wort am Kreuz: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun". Wir konstruieren also nicht aus der Vernunft die *ignorantia invincibilis,* sondern entnehmen sie der Aussprache des Herrn.

Es ist von der Unwissenheitssünde zu unterscheiden, daß jemand unwissend sündigt, z. B. in der Trunkenheit. Die Quelle seiner Sünde ist dann nicht die Unwissenheit, sondern die Trunkenheit; es liegt also da eine Unwissenheitssünde nicht vor. Soll eine wirkliche Unwissenheitssünde eine solche für die Beurteilung und Zurechnung bleiben, so muß Reue darauf folgen. Unbußfertigkeit macht sie nachträglich zu einer vorsätzlichen Sünde.

Die Schwachheitssünden sind die, welche aus Mangel an Überlegung und rechter Herrschaft über die Sünde geschehen (1. Mos. 9, 21; Apg. 15, 29; Röm. 7, 15; Gal. 2, 12—14). Dazu sagt Quenstedt:[4] *Observa hic insuper, peccata ignorantiae et infirmitatis cum gratia Dei, fide et inhabitatione Spiritus Sancti in renatis consistere; talia peccata esse mor-*

---

[3] Quenstedt, *l. c., thes. LXXVII, p.* 71.
[4] *L. c., thes. LXXVIII, p. 70.*

talia merito, sed non actu. Deus enim illa condonat, quia persona est Deo grata et quia poenitentia statim subsequitur. Daher ist gewiß, daß beim Unwiedergeborenen auch alle wirklich als unvorsätzliche zu bezeichnenden Sünden doch den Sünder verdammen und zwar *et merito et actu.*

Die vorsätzliche Sünde *(peccatum voluntarium)* muß ebenfalls unterschieden werden je nach Beziehung auf Wissen und Gewissen einerseits und auf den Willen andererseits.

In Beziehung auf Wissen und Gewissen geschieht die vorsätzliche Sünde entweder gegen *conscientia recta* oder *erronea* oder *probabilis* oder *dubia.*

Eine Sünde wider das richtige Gewissen *(peccatum contra conscientiam rectam)* findet dann statt, wenn jemand etwas tut, oder läßt, was an sich und nach des Menschen eigenem Urteil gegen Gottes Gebot ist (Röm. 1, 21. 25; 2, 18. 21).

Eine Sünde wider das irrende Gewissen *(peccatum contra conscientiam erroneam)* liegt vor, wenn jemand das, was nicht zu tun oder nicht zu unterlassen war, tut oder unterläßt, und zwar aus überwindbarem Irrtum, also wo er besser wissen konnte. Ist nun hierbei das Objekt an sich böse und der Irrtum ein vermeidlicher, so sündigt sowohl der, welcher dem Gewissen folgt, denn er sündigt, weil er dem vermeidlichen Irrtum folgte (Apg. 3, 17; 1. Tim. 1, 13), als auch der, welcher dem Gewissen nicht folgte, weil er formaliter dann ein solcher ist, der dem Gesetze Gottes nicht folgen wollte. Ist dagegen das Objekt an sich indifferent, so sündigt der nicht, der nach dem irrenden Gewissen handelt; wohl aber der, welcher gegen das Gewissen handelt, weil Gott, der das Gewissen zu einem Führer gemacht hat, durch die Geringachtung des Gewissensurteils selbst verachtet wird. Er sündigt, wie die Dogmatiker es ausdrücken, *formaliter et interpretative,* weil er etwas tun will gegen das von ihm als göttliches Gebot Erkannte (1. Kor. 8, 7).

Eine Sünde gegen das Beifall gebende Gewissen *(peccatum contra conscientiam probabilem)* begeht der, welcher etwas tut, was aus überwiegenden Gewissensgründen zu unterlassen, oder unterläßt, was aus überwiegenden Gewissensgründen zu tun war.

Eine Sünde gegen das zweifelnde Gewissen *(peccatum contra conscientiam dubiam)* endlich findet statt, wo jemand entweder tut, oder unterläßt, wo er zweifelhaft war, ob es zu tun, oder zu lassen war.

In Beziehung auf den Willen sind zu unterscheiden Sünden, welche aus voller bewußter Bosheit geschehen (4. Mose 15, 30), und solche, welche geschehen infolge von Einschüchterung und angedrohter und befürchteter Gefahr (Matth. 26, 69—74). Eine vorsätzliche Sünde kann von Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen geschehen, doch bemerkt Quenstedt[5] recht: *Renati, quatenus sunt tales, eatenus peccatum voluntarium et contra conscientiam non committunt, sed quatenus e statu gratiae prolabuntur et renati esse desinunt. — Effectus proximus et immediatus in renatis est fidei et gratiae inhabitantis amissio, Ps. 51, 12-14; Röm. 8, 12. 13.*

[5] *L. c., thes. LXI, LXIII, p. 67. 68.*

LEHRSATZ III.

Je nach dem geistlichen Stande, in welchem sich das sündigende Subjekt befindet, teilt man die Sünden ein in lässliche Sünden (peccata venialia) und in Todsünden (peccata mortalia).

Anmerkung: — An sich selbst ist jede Sünde zur Schuld und Verdammnis gereichend (5. Mos. 27, 26; Gal. 3, 10; 2. Mose 32, 33), und keine Sünde ist an sich vergeblich. Es kann aber eine Sünde vergeblich *(veniale)* sein *per accidens,* nämlich nach Maßgabe des geistlichen Zustandes des sündigenden Menschen. Es sind nämlich die Sünden läßliche oder vergebliche Sünden, welche die Vergebung mit sich verbunden haben *(veniam indivulso nexu conjunctam habent),*[1] weil der sündigende Mensch im Gnadenstande steht und also auch wahrhaft bußfertig ist. Es ist also von vornherein die läßliche Sünde nur beim Wiedergeborenen zu statuieren.

Die Ursachen, warum beim Wiedergebore-

[1] Quenstedt, *l. c., thes. LXXIX, p. 71.*

nen eine Sünde läßlich ist, sind diese: 1. Gottes Zusage (Matth. 12, 19. 20); 2. der das Verdienst Christi ergreifende Glaube (Röm. 8, 1); 3. die tägliche, beständige Reue und Buße (Ps. 32, 5).

Man darf die läßliche Sünde nicht identifizieren mit der unvorsätzlichen Sünde. Alle läßliche Sünde ist wohl unvorsätzliche Sünde; aber nicht umgekehrt ist alle unvorsätzliche Sünde auch läßlich; denn beim Nichtwiedergeborenen sind alle unvorsätzlichen Sünden dennoch Todsünden *(mortalia* oder *mortifera)*, weil er ja die Vergebung nicht *indivulso nexu* bei sich hat.

Diese verwerfliche Verwechslung finden wir bei Reinhard.[2] Er sagt: „*Peccata venialia sunt ea, quae homini vitam spiritualem relinquunt*, oder solche, die der gebesserte Mensch ohne Vorsatz begeht und die ihm daher um Christi willen verziehen werden. Im Grunde ist also die Einteilung einerlei mit derjenigen, wo man vorsätzliche und unvorsätzliche Sünden unterscheidet, nur mit dem Unterschiede, daß man die vorsätzliche Sünde der Wiedergeborenen oder Tugendhaften Todsünde und ihre unvorsätzlichen Fehler Erlaßsünden nennt."

Die Todsünde heißt nicht so, weil sie an sich, etwa durch besondere Größe, den Tod allein verdiente. Denn, wie zu Anfang gesagt, verdienen an sich alle Sünden den Tod (Jak. 2, 10). Sie heißen Todsünden, weil sie im Moment des Geschehens den geistlichen Tod, die Unbekehrtheit, mit sich verbunden haben. Darum ist auch jede Sünde eines Kindes Gottes eine Todsünde, wenn sie wider Gewissen begangen wird und damit also der Fall aus der Gnade geschieht, wenn nicht sofort die Reue eintritt (1. Kor. 6, 9; Gal. 5, 19—21; 1. Joh. 5, 16).

Man führt die Unterscheidung von *peccata mortalia* und *venialia* auf Augustin zurück. Dieser sagt:[3] *Ego autem id dico esse peccatum ad mortem, fidem, quae per dilectionem operatur, deserere usque ad mortem.* Allein, die Schrift gibt selbst schon den Unterschied (1. Joh. 5, 16).

In Antithese stehen hier besonders die Papisten.

---

[2] Dogmatik, S. 319.

[3] *De spiritu et littera, cap. 28.*

Sie lehren, daß es *peccata per se mortalia* und *per se venialia* gibt. Als Todsünden an sich zählt zuerst Lombardus die sieben im Merkwort *Saligia* zusammengefaßten Sünden auf: *superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acedia.*[4] Doch erklärt der Jesuit Toletus, daß es nach Gal. 5, 19 ff. viel mehr Todsünden gebe. Bellarmin gibt die anerkannte Lehre in dem Abschnitt, *De purgatorio,*[5] und besonders im Abschnitt, *De amissione gratiae et status peccati.*[6] Hier gibt er im III. Kapitel *partitiones quaedam peccati venialis,* welche zur Klarmachung des ganzen, wichtigen Unterschiedes dienen sollen. Eine Sünde sei *veniale:* 1. *a causa,* sofern sie aus Unwissenheit und Schwachheit hervorgehe und im Gegensatz zur Sünde aus Bosheit stehe. Solche Sünden wären gleichwohl oft *mere mortalia;* aber sie würden *venialia* genannt, *quia in eis aliquid imminuens culpae gravitatem,* eben die Unwissenheit. 2. *ab eventu,* weil sie durch die Buße abgebüßt werde. 3. *ex natura et ratione.* Diese letzteren seien, wie Bellarmin ganz richtig[7] bemerkt, der Streitpunkt zwischen den Katholiken und den Häretikern, als welche er einerseits Jovinianus und Pelagius, andererseits Luther und Melanchthon aufzählt. Er teilt nun die *peccata venialia ex natura et ratione* ein in zwei Klassen: *A.) venialia ex genere.* Dies sind diejenigen, *quae habent pro objecto rem malam et inordinatam, sed quae charitati Dei vel proximi non repugnant — verbum otiosum, risus nimius.* Es ist diese Spezifikation, welche so scheinbar unschuldige Dinge nennt, nichts als das Türchen, um von der Schrift Verworfenes einzuführen. Die Schrift aber verdammt schon diese Ansicht, daß Sünden, z. B. unnütze Worte, sollten *ex genere venialia* sein, indem sie gerade die unnützen Worte als Gegenstand zukünftiger Rechenschaft hinstellt (Matth. 12, 36). *B.) venialia ex imperfectione operis.* Es können Sünden *ex suo genere* wohl *mortalia* sein; aber *ob imperfectionem operis venialia efficiuntur.* Hier gibt es wieder zwei Unterklassen. *a.)* Einige dieser Sünden sind *venialia ex*

---

[4] *Acedia,* von *acedior,* = Unlust, Trägheit. Die *Vulgata* braucht das Wort in Sirach 6, 26; 22, 16.

[5] *Tom. II, lib. I, cap. XI, p. 347.*

[6] *Tom. IV, lib. I, cap. III, p. 33.*

[7] *L. c.,* 3, p. 33.

subreptione. Sie sind nicht *perfecte voluntaria, e. g. subiti motus cupiditatis, irae, invidentiae. b.)* Andere dieser Sünden sind *venialia ex materiae parvitate, quale esset furtum unius oboli, quod neque proximum notabiliter laedit, neque ejusmodi est, ut apud aequos homines amicitiam tollere queat; cf.* Schertzer.[8] In Kapitel IV[9] gibt Bellarmin dann die Schlußerklärung: *Docent (Catholici) communi consensu, peccata quaedam ex natura sua, nulla ratione habita ad praedestinationem vel reprobationem* (dies sei die Irrlehre Wiclifs und Calvins) *aut ad statum renatorum vel non renatorum* (dies sei der Irrtum der Lutheraner), *esse mortalia, quaedam venialia.* Die ersteren machen den Menschen *indignum amicitiae Dei et mortis aeternae reum. Posterioribus temporalis tantum supplicii paternaeque castigationis hominem reum constitui.*

Dem papistischen Irrtum Ähnliches tragen auch Sozinianer und Arminianer vor.

Im Kommentar zum 1. Brief des Joh. sagt Socinus:[10] *Actum unum peccandi non posse eam vim habere, ut per se mortem illi afferat, et cum de peccato ad mortem dicitur, non de uno peccato, sed peccandi assuetudine sermonem esse.*

Die Arminianer sagen in der *Confessio:*[11] *Quaedam peccata sunt talia, ut leviores lapsus potius dici mereantur, quam crimina, per quae juxta gratiosum Dei foedus et paternam benignitatem non excluditur homo a spe vitae aeternae.*

---

[8] *Anti-Bellarminus, disp. XV, p. 642.*
[9] *15, p. 35.*
[10] Siehe Quenstedt, *l. c., sect. II, qu. XIII, p.* 148.
[11] *Cap. 7, p. 6, cf. Quenstedt, l. c.*

LEHRSATZ IV.

In Rücksicht auf den Sündenakt selbst teilt man die Sünde ein in Begehungs- und Unterlassungssünden (peccata commissionis et omissionis) und in Rücksicht auf die damit verbundenen Umstände (ratione adjunctorum) in erlässliche und unerlässliche Sünden (peccata remissibilia et irremissibilia).

Anmerkung: — Die erste Einteilung, Begehungs- und Unterlassungssünden, ist selbstverständlich. Sie

ist aber von großer Wichtigkeit für die pastorale Lehrtätigkeit, sowohl was öffentliche Predigt, wie Christenlehre und Konfirmandenunterricht anlangt. Es ist mit großem Ernst darauf hinzuweisen, daß die Unterlassungssünden wirklich verdammende Sünden sind (Luk. 12, 47; Jak. 4, 17). Die Unbußfertigkeit unzähliger Menschen hat nur darin ihren Grund, daß sie die Unterlassung des Guten nicht als verdammende Sünde erkennen.

Was die letztere Einteilung, erläßliche und unerläßliche Sünden, anlangt, so gibt es nur eine unerläßliche Sünde, die Sünde wider den Heil. Geist. So lehrt der Herr Matth. 12, 31. 32, vgl. Mark. 3, 28-30; Luk. 12, 10. Aus seinen Worten ist klar, daß es eine besondere Sünde gegen den Heil. Geist gibt; denn im allgemeinen sind freilich alle Sünden als Sünden gegen die Trinität *eo ipso* auch Sünden gegen den Heil. Geist. Allein, wie die Heiligung im besonderen Sinne dem Heil. Geist zugeschrieben wird, so gibt es auch eine besondere Sünde wider den Heil. Geist und seine heiligende Wirksamkeit. Davon gibt der Herr an der genannten Stelle Zeugnis; aber er beschreibt sie nicht nach ihrem Wesen.

Wir haben das Wesen der Sünde wider den Heil. Geist abzuleiten aus dem Kontext der Stelle Matth. 12, 31. 32, aus dem Gegensatz zur Sünde wider den Menschensohn und aus Heb. 6, 4; 10, 26. 29. Die beiden Stellen aus dem Hebräerbrief reden von einer Sünde, bei der Buße unmöglich ist, sie reden also von der einen unvergeblichen Sünde. Weil nun die Sünde wider den Heil. Geist eine besondere Sünde ist, so kann sie nicht gerichtet sein gegen den Heil. Geist in bezug auf sein Wesen oder seine Person. Denn so wäre sie ja Sünde gegen die ganze Trinität und hörte auf, besondere Sünde gegen den Heil. Geist zu sein. Sie ist vielmehr gerichtet gegen den Heil. Geist in bezug auf sein Amt und Werk, sofern er lehrt, erleuchtet, bekehrt usw. — Dem Akte nach ist diese Sünde Lästerung (Matth. 12, 31; Luk. 12, 10) oder Rede wider den Heil. Geist (Matth. 12, 32). Aber es kann nun doch nicht ohne weiteres Lästerung des Evangeliums, welches ja Amt des Geistes heißt, diese unvergebliche Sünde sein; denn dessen hatte sich Paulus schuldig gemacht (Apg. 26, 11; 22, 4; 1. Tim. 1, 13). Es kann daher die Sünde wider den Heil. Geist nur be-

stehen in der Lästerung des *actu* lehrenden und überzeugenden Heil. Geistes. Dies ergibt der Kontext Matth. 12, 31 (wobei dahingestellt bleiben kann, ob die Pharisäer diese Sünde begangen hatten oder nicht). Es ist klar, daß der Herr zuvor von einem sich Verschließen gegen die klare und einleuchtende Wahrheit geredet hat. Im Anschluß daran redet er von der Sünde wider den Heil. Geist. Sie besteht hiernach in der Lästerung der an der Seele in ihrer beseligenden Kraft erfahrenen göttlichen Wahrheit, vornehmlich des Evangeliums. Dies bestätigt auch Heb. 6, 4. 5, indem hier vom Geschmeckthaben der himmlischen Gabe und des gütigen Wortes die Rede ist. Es muß aber nach Heb. 6, 6 damit verbunden sein maliziöser Wille; denn diese Stelle spricht klar aus das Wohlgefallen der sündigenden Person an der Ableugnung der zuvor erkannten, ja in ihrer beseligenden Kraft (Heb. 6, 4. 5) erfahrenen Wahrheit. Also ist nicht die abgezwungene (als im Widerspruch mit dem eben nachgewiesenen Wohlgefallen stehende) Lästerung der erkannten Wahrheit (Verfolgungen) für diese Sünde zu halten. So viel über das Wesen dieser Sünde.

Wir handeln nun von dem Grunde ihrer Unvergeblichkeit. Es ist klar aus Heb. 6, 4, daß mit derselben finale Unbußfertigkeit verbunden ist. Doch ist die finale Unbußfertigkeit nicht als Bedingung anzusehen, unter welcher diese Sünde unvergeblich ist, sondern vielmehr ist die finale Unbußfertigkeit der Effekt dieser Sünde, die darum unvergeblich ist, weil bei derselben keine Buße mehr stattfinden kann. Der Grund der Unvergeblichkeit ist also die im Wesen der Sünde begründete Unmöglichkeit der Buße (Heb. 6, 6).

Die vorgetragenen Sätze finden wir auch bei unsern alten Dogmatikern. Baier[1] sagt von dieser Sünde, daß sie an und für sich den Weg zur Buße abschneidet. Dasselbe erklären andere Dogmatiker dadurch, daß sie die *impoenitentia finalis* nicht für die Bedingung der Unvergeblichkeit dieser Sünde erklären, sondern sie unter die *adjuncta* derselben reihen. Quenstedt:[2] *Adjuncta hujus peccati sunt 1.*

---

[1] *Compendium, pars II, cap. III, § 24. f., p. 333.*
[2] *Theol. did. pol.. pars II, cap. II, sect. I, thes. CII, p. 83.*

impoenitentia finalis (Heb. 6, 4—6), 2. irremissibilitas absoluta (Matth. 12, 31), (Wäre noch Buße möglich, hätte die Unbußfertigkeit nur die Stelle einer Bedingung, so wäre die Unerläßlichkeit dieser Sünde keine absolute, sondern eine bedingte.) *3. exclusio a precibus (1. Joh. 5, 16).* Vgl. die weitere Erklärung von Quenstedt,[3] daß aus der Sünde wider den Heil. Geist ohne Zweifel die finale Unbußfertigkeit folge. Diese sei nicht das Wesen dieser Sünde, sei ihr nicht *essentialis,* sondern *accidentalis.* Die finale Unbußfertigkeit macht also nicht das Wesen dieser Sünde aus, sondern folgt aus derselben. Das Wesen dieser Sünde ist, wie Quenstedt richtig an der letzten Stelle erklärt, abgeschlossen in der bewußten und gewollten Ableugnung der im Gewissen bezeugten Wahrheit des Evangeliums.

Es ist also die Sünde wider den Heil. Geist, wiewohl sie sozusagen *formali et indivulso nexu* die finale Unbußfertigkeit mit sich verbunden hat, doch nicht mit der finalen Unbußfertigkeit zu identifizieren, wie Augustin, Urbanus Rhegius, und andere tun. Die Sünde wider den Heil. Geist ist abgeschlossen vor dem Tode, die finale Unbußfertigkeit wird in Wahrheit abgeschlossen mit dem Moment des Todes. Der Herr bezeichnet sie als die unvergebliche Sünde in diesem Leben, also als die, welche nicht vergeben werden kann, wo sie einmal begangen worden ist. Sie ist also auch schon vor dem Ende des Lebens vollkommen, ist wirklich in ihrem ganzen Bestande auf einmal da abgetan, wo sie begangen ist.

Um nun den Tatbestand der Sünde wider den Heil. Geist irgendwo festzustellen, müssen alle Kennzeichen dieser Sünde vorhanden sein: 1. freie Ableugnung der im Gewissen bezeugten göttlichen Wahrheit, 2. feindselige Bekämpfung derselben, 3. freie und freche Lästerung derselben. Meisner[4] gibt folgende Aufstellung: *Et haec fuerunt ista octo requisita principalia peccati in Spiritum . . . . . 1. versatur circa doctrinam, 2. eamque agnitam, 3. et procedit ex plena mentis scientia, 4. extrema voluntatis malitia, 5. agnitamque veritatem abnegat, 6. abnegatam blasphemat, 7. blasphematam op-*

---

[3] *L. c., sect. II, qu. XVII, p.* 161.
[4] *Anthropologia sacra, dec. I, disp. X, qu. II,* § *42, p. 330.*

pugnat, 8. cum oppugnata omnia salutis media prosternit et conculcat. Ex horum vero requisitorum collectione talis formari potest definitio: Peccatum in Spiritum Sanctum est veritatis agnitae malitiosa et voluntaria abnegatio, blasphematio et oppugnatio omniumque salutis mediorum abjectio. Ähnlich spricht sich Dannhauer[5] aus: *Peccatum in Spiritum Sanctum est repulsa officii Spiritus Sancti proaeretica in homine satis illuminato, convicto, libero, apostatica, blasphema, consequenter irremissibilis, ad finem perseverans.* Es ist daher gewiß, daß diejenigen die Sünde wider den Heil. Geist nicht begangen haben, die sich unter Jammern dieser Sünde zeihen. Denn diese Sünde schließt ja alle Reue aus (Heb. 6, 4—6).

Es ist noch die Frage nach dem Gegenstand *(materia circa quam)* der Sünde wider den Heil. Geist. Wie schon gesagt, richtet sich diese Sünde nicht gegen die Person des Heil. Geistes, sondern gegen sein Amt. Dieses drückt Quenstedt[6] dogmatisch so aus: *Materia circa quam remote ac mediate Spiritus Sanctus est, proxime atque immediate coelestis veritas per Spiritum Sanctum in scripturis revelata.* Er fügt dann noch hinzu: *Principaliter doctrina evangelii.*

Es wurde nämlich die Frage diskutiert, ob auch die Lehre des Gesetzes könne Gegenstand der Sünde wider den Heil. Geist sein. Quenstedt[7] sagt: *Quamvis secundum plerorumque theologorum nostrorum sententiam etiam respectu doctrinae divinae legalis patrari possit peccatum in Spiritum Sanctum, imprimis tamen et potissimum illud impingit in doctrinam et veritatem evangelii.* Er scheint also dieselbe Stellung einnehmen zu wollen wie König,[8] welcher erklärt, daß das Gesetz nicht Gegenstand der Sünde wider den Heil. Geist sei, auch nicht *ratione doctrinae.* Diejenigen Dogmatiker, welche im Gegensatz zu König stehen, lehren, daß das Gesetz zwar nicht als *regula morum,* wohl aber als *doctrina divina* Gegenstand dieser Sünde sein könne. Meisner[9] erklärt, daß, wenn einer die Lehre des Gesetzes

---

[5] *Hodosophia christ. seu theol. pos. ph. XI, p. 1418.*
[6] *L. c., sect. I, thes. XCVII, p.* 80.
[7] *L. c., thes. XCVIII, p.* 81.
[8] *Theol. pos., pars II, § 157, p. 94.*
[9] *L. c., qu. II, § XX, p. 321.*

nicht als göttlich anerkennen wollte, z. B. lästerte: Das Gesetz Mosis ist eine teuflische Lehre, und wenn er dies wider bessere Überzeugung verteidigte, so begehe er die Sünde wider den Heil. Geist. So erklären auch Affelmann,[10] Schertzer und Feuerborn,[11] siehe Zitate bei Quenstedt.[12] Doch machen diese alle den bedeutsamen Unterschied, daß nämlich das Evangelium allein *primarie* der Gegenstand dieser Sünde sei, dagegen das Gesetz nur *secundarie et adaequate*. Wenn man aber bedenkt, daß das Gesetz nicht nur in der Schrift offenbart ist, sondern auch dem natürlichen Menschen ins Herz geschrieben ist; daß das Evangelium gerade recht feierlich als Amt des Geistes bezeichnet wird (2. Kor. 3, 6) und als solches vom Gesetz unterschieden wird; daß alle Stellen, die von der Sünde wider den Heil. Geist handeln, sich ausschließlich auf das Evangelium beziehen: so wird man der von König vorgetragenen Lehre unumwunden beipflichten müssen.

Es kann die Frage aufgeworfen werden, ob nicht die Annahme der absoluten Unvergeblichkeit der Sünde wider den Heil. Geist, oder die Annahme, daß diese Sünde an und für sich unvergeblich sei, in Widerspruch stehe mit der Schriftlehre, daß alle Sünden vergeblich seien und nur *per accidens* unverzeihlich würden, nämlich bei finaler Unbußfertigkeit. Unsere Antwort ist:

1. Der Satz von der Vergeblichkeit aller Sünden in der vorliegenden Allgemeinheit ist eine *petitio principii*, die als beweisenden Grundsatz setzt, was erst bewiesen werden muß. Nun aber sagt der Herr klar und deutlich in Matth. 12, 31, daß alle Lästerung den Menschen vergeben wird; die Lästerung wider den Heil. Geist aber nicht. Hier beschränkt also der Herr selbst die Allgemeinheit der Vergeblichkeit durch die Ausnahme der einen unvergeblichen Sünde.

2. Die Erklärung, daß die Sünde wider den Heil. Geist nicht vergeben wird, besagt nur, daß für den, welcher sie begeht,

---

[10] Johannes Affelmann, luth. Theolog, geb. 1588 zu Söst, Prof. in Rostock, gest. 1624.

[11] Justus Feuerborn, luth. Theolog, geb. 1587 zu Hervorden in Westphalen, Prof. in Giessen, gest. 1656.

[12] *L. c., p.* 82.

keine Erneuerung zur Buße stattfindet. Denn wenn von jeder andern Sünde gesagt wird, daß sie vergeben werde, und der Herr am Kreuz bittet, daß der Vater vergeben soll, so ist dabei als *conditio sine qua non* die Erneuerung zur Buße in Aussicht gestellt, oder erbeten, was aber gerade bei dieser Sünde als unmöglich erklärt wird.

3. Indem diese Sünde für unvergeblich erklärt wird, wird nicht die Zulänglichkeit des Opfers Christi geleugnet, als könnte es solche Sünde nicht bezahlen, denn diese Sünde ist nicht wegen ihrer Schwere unvergeblich, sondern wegen ihres Wesens, daß sie die Buße unmöglich macht. Damit ist auch schon abgelehnt, daß sie unvergeblich sei, weil Gott sie nicht vergeben könnte oder wollte, denn sie ist nur unvergeblich, weil sie die Buße, die Gott fordert, abschneidet.

4. Sie ist auch nicht unvergeblich wegen der Unzulänglichkeit der Wirkung des Heil. Geistes. Es liegt nicht am Wirken des Heil. Geistes, sondern einzig am Wesen dieser Sünde, daß sie die Buße ausschließt. Wenn man behauptete, die Annahme der Unmöglichkeit der Buße bei denen, welche die Sünde wider den Heil. Geist begangen haben, involviere zugleich die Unzulänglichkeit der Wirkung des Heil. Geistes, und deswegen sei die Annahme unstatthaft, so müßte man auch erklären, mit der Statuierung der Verstockung bis ans Ende werde auch die Unzulänglichkeit der Wirkung des Heil. Geistes behauptet, was gegen die Schrift, welche die Verstockung bis ans Ende für möglich erklärt und doch dabei die Möglichkeit der Buße für solche, die sich verstocken, nicht ausschließt.

5. Die so ganz besonderen, gewaltigen und schneidenden Worte des Herrn stehen einmal da, und sicherlich behalten sie nicht ihr volles Recht, wenn man sie einreiht in die Klasse der Sprüche, welche hypothetisch die Unvergeblichkeit der Sünde aussagen, nämlich unter der Voraussetzung der Unbußfertigkeit bis ans Ende.

6. Der Unterschied zwischen der Sünde wider den Heil. Geist und der Verstockung ist, daß bei der ersteren die Unmöglichkeit der Buße zu irgendeiner Zeit des Lebens feststeht, bei der letzteren aber erst mit dem Ende des Lebens.

Eine schreckliche, aber erläßliche Sünde ist die S ü n d e

gegen den Menschensohn (Matth. 12, 32). Sie ist entweder Ableugnung der schon erkannten Wahrheit über den Menschensohn, aber aus Schwachheit und Furcht, und dann nicht verbunden mit feindseliger Bekämpfung und Lästerung, oder aber ist sie Bekämpfung der noch nicht erkannten Wahrheit. Als Beispiel der letzteren Art sieht Luther den Apostel Paulus an. Da der Herr selbst diese beiden Sünden, die gegen den Heil. Geist und die gegen den Menschensohn, so auseinanderhält, so ist es falsch, wenn Reinhard[13] sagt, die Sünde wider den Heil. Geist bestehe in der Lästerung und Verleumdung der Wunder Christi. Falsch ist dabei seine Voraussetzung, daß πνεῦμα = Kraft sei, denn es ist sonnenklar, daß der Herr hier zwei Personen der Trinität einander gegenüberstellt, sich und den Heil. Geist. Falsch ist auch, wenn Reinhard im Zusammenhange hiermit meint, die Sünde wider den Heil. Geist habe nur der begehen können, der die Wunder Christi mit angesehen habe und daß somit jetzt diese Sünde nicht mehr möglich sei.

[13] Dogmatik, I, S. 321.

§ 37.

Von der Verstockung.

(*De induratione.*)

LEHRSATZ.

Unter Verstockung verstehen wir denjenigen Zustand eines Sünders, da weder die Predigt des Gesetzes, noch des Evangeliums einen Eindruck auf sein Herz macht.

Anmerkung: — Siegm. J. Baumgarten[1] handelt in seiner Glaubenslehre im Lehrstück über die Sünde von den Stufen, oder *gradus*, der Sünde. Es stammt dieser Lehrtropus, den z. B. auch Starke[2] und Reinhard[3] ha-

[1] Glaubenslehre, B. 2, T. 2, Art. 2, § 12, S. 609 ff.
[2] *Synopsis.*
[3] Dogmatik, § 88, S. 327 ff.

ben, bei Baumgarten sicher her aus seiner pietistischen Vergangenheit. Dem Pietismus ist ja der Schematismus, z. B. auch in bezug auf Bekehrung, als Charakteristikum eigen. An der oben angegebenen Stelle unterscheidet Reinhard folgende *gradus* oder *status peccantium:*

1. *Status servitutis* (Joh. 8, 34; Röm. 6, 18; 2. Pet. 2, 19).

2. *Status securitatis* (2. Tim. 2, 26; Eph. 4, 18; Matth. 24, 38). In diesem Stande befinden sich diejenigen, welche ohne Bewußtsein von der Schändlichkeit der Sünde und Notwendigkeit der Besserung sündigen.

3. *Status hypocriseos* (2. Tim. 3, 5; Tit. 1, 16), wo nur äußerer Schein, aber keine wahre Tugend und Besserung sei.

4. *Status indurationis* (2. Kor. 3, 14; Röm. 11, 7; Mark. 6, 52). Es ist dies der Zustand der Unempfindlichkeit des Gewissens, da der Mensch durch keine Vorstellungen und Beweggründe auf bessere Gedanken gebracht werden kann.

Diese Einteilung gründet sich auf den richtigen Gedanken, daß die Tatsünden, obgleich a n s i c h vereinzelt, doch nicht vereinzelt bleiben, sondern dem Menschen einen b e s t i m m t e n C h a r a k t e r, oder Habitus, aufdrücken. Auch unsere korrekten Dogmatiker sprechen daher von einem *peccatum habituale acquisitum* im Unterschied von der Erbsündhaftigkeit als dem *peccatum habituale connatum.* Doch läßt sich eine Klassifizierung wie bei Reinhard u. and. nicht auf die Schrift gründen. Die Schrift spricht in hervorhebender Weise nur von dem *status indurationis.* Daher denn auch unsere korrekten Dogmatiker, während sie keine Darstellung verschiedener *status peccandi* haben, doch von der *induratio* handeln.

In einer Verhärtung des Herzens befindet sich schon von Natur der Mensch; sein Herz ist von Natur hart. Es ist von Natur unempfänglich für die Wirkungen des göttlichen Wortes. Auf diese natürliche Härtigkeit beziehen sich Stellen wie: Hes. 36, 26; Matth. 19, 8; Mark. 10, 5; 16, 14. In diesen Stellen sind doch nicht Leute vorausgesetzt, die *a c t u a l i t e r* sich gegen die Wirkungen des göttlichen Wortes verschließen. Man kann daher wohl mit M e i s n e r[4] den Unterschied von

---

[4] *Anthrop. sacr., dec. I, disp. IX, qu. V, p. 290.*

einer *induratio originalis,* welche in den genannten Stellen vorliegt, und einer *induratio actualis* machen.

Diese letztere ist hier der Gegenstand der Behandlung. Die Schrift bezeichnet diese *induratio actualis,* oder *acquisita,* durch die Ausdrücke: קָשָׁה (hart sein, Hiph.: hart machen, verhärten — 2. Mose 7, 3; 5. Mose 2, 30; Ps. 95, 8), חָזַק (festschnüren, umgürten, im üblen Sinn: verstocken — 2. Mose 4, 21; Jer. 5, 3; Ps. 64, 6), שָׁמֵן (fett sein, Hiph.: fett machen, mit Fett überziehen, d. i. fühllos machen — Jes. 6, 10), כָּבֵד (schwer sein, Hiph.: schwer machen, verhärten, verstocken — Jes. 6, 10; Sach. 7, 11; 2. Mose 9, 34), σκληρύνω (hart oder steif machen, verhärten — Apg. 19, 9; Heb. 3, 8; 13, 15; 4, 7; Röm. 9, 18), παχύνω (fett machen, passiv: unempfindlich sein — Matth. 13, 15; Apg. 28, 27), πωρόω (versteinern, gefühllos machen, verhärten — Joh. 12, 40; 2. Kor. 3, 14). Die Verstockung wird beschrieben durch V o r g ä n g e an gewissen Gliedern, oder Organen, oder durch bestimmte Beschaffenheiten derselben, wiewohl sich die einzelnen Verben nicht immer auf bestimmte Organe, oder Glieder, beziehen, wie M e i s n e r meint; denn πωρόω wird sowohl in bezug auf Herz als auf Sinn gebraucht, und σκληρύνω παχύνω, πωρόω werden alle drei in bezug auf das Herz gebraucht (Heb. 3, 8; Matth. 13, 15; Joh. 12, 40). Solche Beschreibungen der Verstockung sind: Verdunkelung der Augen (חָשַׁךְ, sich verdichten, sich verdunkeln — Ps. 69, 24), Verschließung der Augen (Matth. 13, 15), Beschwerung der Ohren (כָּבֵד — Sach. 7, 11; Jes. 6, 10), Steifmachung des Nackens (קָשָׁה fest, steif sein, steif machen — 5. Mose 10, 16), eiserner Nacken (wörtlich: Dein Nacken ist eine גִיד בַּרְזֶל Spange von Eisen — Jes. 48, 4), eherne Stirn (Jes. 48, 4), harte Köpfe (Hes. 2, 4), das Angesicht härter machen als Fels (Pi. von חָזַק — Jer. 5, 3), den Rücken kehren gegen Gott (so Luther Sach. 7, 11; wörtlich: Sie geben eine widerspenstige Schulter, d. h. sie verweigerten den Gehorsam).

Von wem wird nun die Verstockung in der Schrift ausgesagt und in bezug worauf? Welche Personen erscheinen in der Schrift als *subjectum indurationis* und was als Objekt? Sie wird ausgesagt von Unwiedergeborenen in bezug auf den befehlenden Gotteswillen (Pharao) und von ebensolchen in bezug auf die natürliche Gotteserkenntnis und darauf zu gründende Gottesverehrung (Röm. 1, 20. 24. 28; Eph. 4, 19). Dann wird sie ausgesagt zur Warnung für die Wiedergeborenen und hier zweifelsohne in bezug auf das Evangelium (Heb. 3, 12. 13). Somit bezeichnet die Schrift als das Objekt der Verstockung sowohl Gesetz als auch Evangelium und als Subjekt teils solche, denen Gott sein Wort geoffenbart hat, und zwar sowohl Unwiedergeborene als auch Wiedergeborene, teils solche, denen Gott sein Wort durch Schrift gar nicht geoffenbart hat.

Als Definition der Verstockung werden wir auf Grund der Schrift aufstellen: Sie ist eine vollkommene Unempfindlichkeit, sowohl gegen das Drohen Gottes im Gesetz, als auch gegen sein gnädiges Ziehen im Evangelium, soweit irgendwelche die Bekehrung zu Gott einleitende heilsame Bewegung des Herzens in Betracht kommt.

Der Verstockte will von Gott und vom Kommen zu Gott nicht hören, noch wissen; wie auch der Heiland spricht: „Ihr habt nicht gewollt". Der Verstockte tritt entweder Gott und all seinen Offenbarungen in Wort und Werk mit frechem, herausforderndem Haß entgegen (Jes. 48, 4), mit dem Haß, der Gott als die Ursache aller elenden Menschenknechtung beseitigen und vernichten möchte (Ps. 14, 1. 2. 3.), oder er gibt mit wahrer Herzenslust und ihn selbst wahrhaft ergötzendem Spott seine Geringschätzung und Verachtung gegen Gott und alles, wodurch er sich bezeugt, sei es Werk, sei es Wort, zu erkennen (Jes. 5, 19; 10, 13 - 15; Matth. 27, 25). Es ist in bezug auf die an dem Sünder geschehene Bezeugung des göttlichen Willens nicht notwendige Voraussetzung der Verstockung, daß derselbe zuvor selig von der Wahrheit des Evangeliums überzeugt war, denn das waren die Verstockten

in Joh. 12, 40 gewiß nicht, sondern nur, daß es nicht an kräftigem Eindringen Gottes mit Gesetz und Evangelium auf den Sünder gefehlt, um ihn zur Beugung unter den göttlichen Willen zu bewegen, wie solches bei den Juden und Pharao geschehen ist.

Gibt es eine Rückkehr aus der Verstockung? Sehen wir an das Ende verstockter Menschen in der Schrift, des Pharao, der Juden (Hos. 13, 8. 9; Joh. 12, 40; Röm. 11, 7), erwägen wir die Warnungen vor der Verstockung unter bestimmtem Hinweis auf die Verdammnis (Röm. 2, 5; Kor. 4, 3. 5), so werden wir zu dem Schluß gedrängt, daß es aus der Verstockung keine Rückkehr gibt. Nur der Ausspruch Christi, daß die Sünde wider den Heil. Geist allein unvergeblich sei, nötigt doch zu der Annahme, daß an und für sich die Verstockung nicht den Weg zur Buße abschneide, oder, mit andern Worten, nicht an und für sich final sein müsse. Und so zu entscheiden, gibt ja recht auch Apg. 3, 15—19, wo die Einladung zur Buße an solche ergeht, die Joh. 12, 37—40 als Verstockte bezeichnet sind; *cf.* Walther[5] und auch die von Paulus 2. Kor. 3, 14—16 ausgesprochene Möglichkeit der Bekehrung Verstockter.

Abgesehen von diesem letzten Punkt, ob die *induratio* immer *irreparabilis, insanabilis* sei oder nicht, ist die gegebene Lehrdarstellung ganz die unserer Dogmatiker. Quenstedt[6] sagt: *Subjectum indurationis* πρώτως *illi sunt, quibus voluntas in verbo Dei revelata fuit, sive beneficio regenerationis exciderint, sive eo nunquam affecti fuerint, Joh. 12, 40,* δευτέρως *vero ii, quibus non innotuit voluntas Dei verbo revelata, qui, dum, quicquid in se superest luminis naturalis, suffocant, indurationem committunt, Rom. 1, 20. 24. 28. Thes. CXVII: Objectum seu materia circa quam evangelium, juxta Joh. 12, 37-40, ac lex est; atque haec quidem moralis scripta ratione eorum, qui in ecclesia sunt; lex naturae vero ratione infidelium, Rom. 2, 12-17. Thes. CXVIII: Forma consistit in inobedientia insanabili, cum violenta resistentia et Dei oppugnatione conjuncta. Thes. CXIX: Effectus indurationis sunt tum varia, eaque gravissima scelera, tum aeterna damnatio.* Es kann hier

[5] Postille, Pred. über Ev. am 10. S. *p. Trin.*, S. 268.
[6] *Theol. did. pol., pars II, cap. II, sect. I, thes. CXVI-CXIX, p. 89.*

in dem Zitat aus These 118 bemerkt werden, daß Quenstedt die Verstockung für *insanabilis* hält. Die *induratio* mag unter Umständen, nämlich bei Wiedergeborenen (Heb. 3, 13. 14) zusammenfallen mit dem *peccatum in Spir. S.* und ist dann allerdings *insanabilis* und unvergeblich, aber an sich ist beides nicht identisch. Die Sünde wider den Heil. Geist setzt eine überwältigende Überzeugung voraus, daß Jesus wirklich der Heiland sei, ja sie setzt ein seliges Schmecken und Genießen desselben voraus (Heb. 6, 4. 5); während die *induratio* nur diese Erkenntnis einschließt, daß man sich der Wahrheit mit ganz nichtigen Gründen lediglich mutwillig widersetzte. So wußten die Pharisäer und Schriftgelehrten wohl, daß ihre Einsprüche gegen Jesum und seine Predigt nichtig und lästerlich waren; aber sie können nicht aus den Evangelien als Leute bewiesen werden, die in ihrem Herzen eine überwältigende Überzeugung von der Predigt Jesu als dem alleinseligmachenden Evangelium empfangen hatten. Denn sonst könnte doch von ihnen nicht, wie in Luk. 23, 34; Apg. 3, 15-17, geredet werden, nämlich, daß sie noch Vergebung finden könnten.

Über die Ursachen der Verstockung sagt Meisner[7]: *Induratio quattuor rebus tanquam principiis agentibus in scripturis attribuitur 1. diabolo, 2. homini, 3. Deo, 4. Dei ministris.* Die wahre nächste Ursache ist wie bei allen Sünden der böse Wille des Menschen (2. Mose 7, 13. 22; 9, 35; 13, 15; 2. Kön. 17, 14; Ps. 95, 8). Der Teufel ist, wie Meisner es ausdrückt: *Causa impellens externa, causa suggerens ..... Nam omnes sensus perturbat, intellectum prorsus excoecat, conscientiam velut cauterio abscindit, ut nec Deum nec homines curent (2. Cor. 4, 4; Act. 5, 3; Eph. 2, 2; 2. Tim. 2, 26).*

Daß Gott verstockt (Röm. 9, 18), ist weder allein *occasionaliter,* noch allein *permissive,* sondern *effective* zu fassen. Gott gießt zwar nicht gleichsam dem Menschen die Verstockung ein, womit er ja das Böse selbst täte, sondern verstockt, wie Quenstedt[8] ausführt: *Hominem sibi ipsi relinquendo, de-*

---

[7] *Anthropologia sacra, dec. I, qu. VI, I, p. 296.*
[8] *Theol. did. pol., pars II, cap. II, sect. I, thes. CXIV, nota, p. 88.*

serendo, ab illuminatione abstinendo, gratiam reliquam subtrahendo, in satanae potestatem tradendo. Es steht nicht mit dieser Erklärung von Quenstedt in Widerspruch, wenn Calov[9] zu Röm. 9, 17. 18 sagt: *Cum ergo Deus indurare dicitur, neutiquam id intelligendum est* ἐνεργητικῶς *vel effective, quasi Deus immittat duritiem, vel efficienter ad indurationem cooperetur, sed* I. συγχωρητικῶς *propter permissionem, uti Es. 63, 3 dicitur: Fecisti nos errare, i. e. permisisti, ut exponitur Ps. 81, 13. II.* ἀφορμητικῶς *propter occasionem, quam ex iis, quae Deus agit, sumunt reprobi ..... III.* ἐγκαταλειπτικῶς *ob desertionem, quod gratia sua deserat reprobos .... IV.* παραδοτικῶς *ob traditionem in sensum reprobum, et in ulteriorem Satanae potestatem (Rom. 1, 28).* Man sieht, daß Calov dem Inhalt nach unter Punkt 3 und 4 dasselbe lehrt, was Quenstedt unter dem effektiven Verstocken Gottes versteht, und mit seiner Ablehnung des *effective* nur das falsche Verständnis desselben ablehnen will, das auch Quenstedt verwirft. Man erkennt, daß unsere Dogmatiker bei Erklärung der Schriftaussage, daß Gott Menschen verstocke und zwar, welche er will (Röm. 9, 18), ganz richtig die natürliche Herzenshärtigkeit, die *induratio originalis,* zu Grunde legen. Es bleiben ungezählte Millionen Menschen in diesem Zustande der *induratio originalis;* sie werden zwar nicht zu Buße und Glauben bewegt, sind aber doch noch nicht ohne alle Bewegungen der Furcht vor den Gerichten Gottes und werden da und dort vorübergehend noch in ihren Seelen angefaßt. Es ist dieser Zustand also wesentlich verschieden von der *induratio acquisita,* der eigentlich sogenannten Verstockung, von der hier die Rede ist. Gewiß ist, daß auch die, welche in jenem Zustand der *induratio originalis* bleiben, ewig verloren gehen, daß es ferner ihre Schuld ist, wenn sie in diesem unbekehrten Zustand bleiben (Röm. 1, 20) und nicht zur Buße bewegt werden, damit es mit ihnen besser werde; aber es ist auch nicht ihr Verdienst, noch ist es abhängig von ihrem Willen, daß sie nicht noch viel tiefer in teuflische Ruchlosigkeit, von der *induratio originalis* in die *acquisita* sinken. Sie bleiben in dem Stande der noch minderen Ruchlosigkeit, weil Gott ihnen noch nicht alles entzieht, was sie hält. Will Gott, daß sie noch

[9] *Bibl. illustr. N. T., tom. I, p. 162.*

böser werden, als sie sind, und in den *status* der *induratio acquisita* fallen, so wird ihr Wille es nicht hindern (Röm. 9, 19), als ob sie gleichsam im Argen Maß halten könnten, wie sie wollten; sondern, wenn Gott sie sich selbst überläßt und ihnen entzieht, womit er sie noch immer hielt, so fallen sie in die Tiefen der völligen Verstockung. So ist es zu verstehen, daß Gott *effective* verstockt und zwar, wen er will. Es ist aus allem auch klar, daß der, welchen Gott verstockt, auch sich selbst verstockt (2. Mose 8, 32); und daß Gott die Verstockung über einen Menschen verhängt, der sie längst als Gericht für zuvorgegangene Verachtung der bekehrenden Gnadentätigkeit Gottes verdient hat (5. Mose 28, 15. 28. 29.).

Als eine überaus lästerliche falsche Lehre ist daher die kalvinistische zu bezeichnen, daß Gott nach absolutem Dekret von Ewigkeit zur Verstockung verordne, und daß dahin die Worte zu verstehen seien: Gott verstocket, wen er will.

---

§ 38.

Vom zeitlichen Tode.

(*De morte temporali.*)

LEHRSATZ I.

Der zeitliche Tod ist die Trennung des Leibes und der Seele und Beraubung des natürlichen Lebens.

Anmerkung: — Man unterscheidet auf Grund der Schrift den Tod als dreifachen (geistlichen, zeitlichen und ewigen Tod), ja als vierfachen. Augustin[1]: *Haec itaque sententia duas mortes manifestissime docet, unam animae, quam peccando incurrit, alteram corporis. Tertia autem est solius animae, quam, dum ex hoc corpore exierit, patitur. Quarta est mors, cum anima recipiet corpus, ut in ignem mittatur aeternum.*

Obschon man, so von einem dreifachen oder vierfachen Tod zu reden, recht hat, weil es die Redeweise der Schrift gibt durch Anwendung des Wortes Tod auf das geistliche Verderben und

---

[1] *De trinitate, IV, XIII, cf. Gerhard, Loci, tom. 15, p. 15.*

die ewige Verdammnis, so steht es doch nicht so, daß die Schrift im eigentlich dogmatischen Sinne mit dem Ausdruck Tod wirklich den geistlichen, leiblichen und ewigen Tod zusammenfaßt. Dies ist die Ansicht neuerer Theologen, und sie stellen demgemäß die Lehre vom Tode dar[2] und bezeichnen es als eine der Tiefe ermangelnde Darstellung, unter dem Tode nur eigentlich den leiblichen zu verstehen. Es ist aber hier nur wieder ein Beispiel, wie die neuere, selbst positive Theologie so oft geistlich geistreicher sein will, als die vom Geiste eingegebene Schrift. Es heißt in der ersten Ankündigung des Todes (1. Mose 2, 17): „Denn welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben". Nun ist doch vor dem Essen bereits der geistlicheTod, die innerliche Trennung der Seele von Gott und seinem Willen, durch die Entscheidung zum Ungehorsam eingetreten; und doch heißt es, erst nach dem Essen wird das Sterben eintreten. Man sieht also, daß die Schrift das Sterben recht eigentlich auf den leiblichen Tod bezieht.

Wir bleiben daher bei der ganz einfältigen Darstellungsweise unserer Dogmatiker, welche das Wort Tod in uneigentlicher und eigentlicher Beziehung unterscheiden. Uneigentlich *(improprie)* bezeichnet die Schrift mit Tod den geistlichen Tod der Gläubigen, daß sie der Sünde (Röm. 6, 2. 11; Kol. 3, 3; 1. Pet. 2, 24), dem Gesetz (Röm. 7, 1—4; Gal. 2, 19; Kol. 2, 20), der Welt (Gal. 6, 14) abgestorben sind und noch immer absterben; und den geistlichen Tod der Ungläubigen, der teils ein zeitlicher, nämlich völlige Verderbtheit in Sünde und Leben ohne Gott (Matth. 8, 22; Luk. 9, 60; 1. Tim. 5, 6; Kol. 2, 13; Eph. 2, 5), teils ein ewiger, die ewige Verwerfung, der zweite Tod ist (Off. 2, 11; 20, 14; 21, 8). Eigentlich *(proprie)* bezeichnet das Wort Tod die Trennung des Leibes von der Seele, den zeitlichen, leiblichen Tod. Die Schrift hat dafür verschiedene Benennungen, z. B. Schlaf (5. Mose 31, 16; 2. Sam. 7, 12; 1. Kön. 2, 10), sowohl in bezug auf Gute als auf Böse (2. Kön. 21, 18 in bezug auf den gottlosen (vgl. V. 2. 11.) König Manasse). Diese Bezeichnung geschieht *respectu corporis,*

---

[2] Philippi, Glaubenslehre, B. 3, S. 366 ff.

nicht *animae* (vgl. Gerhard[3]). Andere Bezeichnungen sind: Versammlung zu seinem Volk (1. Mose 25, 8. 17; 15, 15; 49, 33), Weg alles Fleisches (1. Kön. 2, 2), das Ende (Matth. 10, 22; 24, 13), im Frieden fahren (Luk. 2, 29).

Über das Wesen des Todes geben Pred. 12, 7; 2. Kor. 5, 1. 4. 8; Phil. 1, 23; 2. Tim. 4, 6; 2. Pet. 1, 14 Aufschluß. Der Prediger beschreibt das Sterben als Gehen der Seele zu Gott und Rückkehr des Leibes in den Staub. Da Leib und Seele die *partes formales* des Menschen sind, so ist also Wesen des Todes die Trennung von Leib und Seele. Quenstedt:[4] *Forma mortis est animae a corpore solutio et separatio τοπική seu localis, Luc. 12, 20; 23, 43.* Genau genommen, ist nur die *solutio* das Wesen, die *separatio* aber die Folge, wie auch Quenstedt selbst anmerkt *(cf. nota ad thes. XI)*.

Es ist die Frage hier aufgestellt worden, warum Gott erst Leib und Seele durch den leiblichen Tod trennen läßt, da beide in der Auferstehung bei Bösen wie Guten wiedervereinigt werden. Philippi[5] beantwortet diese Frage dahin, daß durch den Gnadenrat Gottes die Erde ein Mittelreich und Durchgangspunkt für die Menschheit in die Ewigkeit, sowohl der seligen wie der unseligen, sei. Da nun der Leib das Band sei, welches den Menschen an diese Erde knüpft, die er doch verlassen soll, so müsse der Tod eintreten, welcher die Seele vom Leib trennt. Ähnlich beantwortet Kliefoth[6] diese Frage. Diese Antwort ist wenig stichhaltig. Will man streng logisch vorangehen, so müßte, da der Leib den Menschen an diese Erde knüpfen soll, die Lösung in der Vernichtung des Leibes bestehen, was aber wider die Schrift ist. Der Leib knüpft an diese Erde, nicht, weil er überhaupt ist, auch nicht, weil er mit der Seele verbunden ist, sondern weil er jetzt irdische Qualität hat. Die Schrift selbst gibt uns auf die gestellte Frage die Antwort in Pred. 12, 7; 1. Kor. 15, 50. Die jetzige irdische Beschaffenheit des Leibes ist nicht geschickt für die ewige, nicht irdische Existenz. Gott über-

---

[3] *Loci, tom. XVII, loc. XXVII, cap. I, § XVII—XIX, p. 18 ff.*
[4] *Theol. did, pol., pars IV, cap. XVII, sect. I, thes. XI, p. 537.*
[5] Glaubenslehre, B. 3, S. 363.
[6] Liturgische Abhandlungen, B. 1, S. 172.

antwortet jeglichen Leib dem Tode zur Auflösung und Abscheidung der irdischen Elemente.

Nun kann freilich die weitere Frage getan werden, warum Gott diesen Verwandlungsprozeß des Leibes aus der zeitlich-irdischen Existenzweise in die nicht irdische, ewige nicht gleich beim Tode eines jeden Menschen (*cf.* 1. Mose 5, 24; 1. Kor. 15, 51) eintreten läßt. Und auf diese Frage gibt die Schrift keine Antwort.

Die Antithese gegen die Schriftlehre, daß der Tod weder in Vernichtung des Leibes, noch der Seele, noch des ganzen Individuums besteht, sucht wenigstens eine dieser drei Irrlehren zu behaupten.

Die totale Antithese vertritt der Materialismus. Er erklärt den Tod, wie beim Tier, so beim Menschen, als Vernichtung der Einzelexistenz. Die Schrift verurteilt diese Antithese, indem sie die ewige Existenz aller Menschen bezeugt.

In partieller Antithese stehen Sozinianer, nach deren Lehre der Leib auf ewig im Tode vernichtet wird. Schmalz[7] sagt *ad errorem 81: Sanctos vita functos non existere, firmiter credimus. Dissoluto enim corpore ab anima et corpore in nihilum redacto, sancti non sunt amplius, sed tantum animae ipsorum restant.* Ähnlich stehen die Rationalisten. Klein[8] z. B. gibt folgende Gründe gegen die Fortdauer des Leibes an: Unmöglichkeit der Wiederherstellung des Leibes aus dem Staube; die Inkonvenienz, daß die Bekleidung erst am Jüngsten Tage stattfindet. Ähnlich stehen auch neuere Theologen wie Hofmann.[9] Die Schrift lehrt ebensowohl die Auflösung des Leibes in den Staub (1. Mose 3, 19) als auch die bleibende Existenz des Leibes (5. Mose 31, 16; 2. Sam. 7, 12; 1. Kön. 2, 10; Jes. 26, 19. 20; Dan. 12, 2; Joh. 5, 28). Diese Stellen reden von einem Ruhen und Schlafen der Leiber; sie stellen damit die Auflösung nicht in Abrede, wohl aber die Vernichtung. Von dem völlig vernichteten Leib kann nicht das Schlafen ausgesagt werden. *Nihil negativum nec dormit nec quiescit* (Quenstedt).

---

[7] *Examen cent. error., p. 36. cf. Quenstedt, de morte, sect. II, qu. I.*

[8] Darstellung des dogm. Systems 1822. — F. Aug. Klein, geb. 1793, Prof. in Jena, gest. 1823.

[9] Schriftbeweis, B. I, S. 487 ff; B. II. 2. S. 462 ff.

In partieller Antithese stehen auch die Leugner der Fortdauer der Seele. Die Schrift bezeugt die Fortdauer der Seele Matth. 10, 28; Luk. 12, 4; 23, 43; Phil. 1, 23, und in allen Stellen, welche vom Leben der gestorbenen Frommen reden (Matth. 22, 32; Mark. 12, 26; Luk. 20, 37). Zu den Leugnern der Schriftwahrheit gehören alte Philosophen wie Titus L. C. Lucretius[10] (Epikureer), welcher sagte, daß unendliche Mengen von Atomen, die im unbegrenzten Raum in steter Bewegung begriffen sind, durch verschiedene Zusammensetzung die einzelnen Dinge, auch die Seele, bilden. Sie entsteht und vergeht mit dem Körper. Dicäarchus, ein Philosoph aus Messene in Sizilien, ein Schüler des Aristoteles, schrieb nach Cicero gegen die Unsterblichkeit der Seele. Zu den Leugnern der Unsterblichkeit der Seele gehören auch Plinius und Chrysippus, welch letzterer lehrte, daß zwar die Seelen der Guten bleiben, während die der Bösen vernichtet werden. Eusebius berichtet von Sektierern, nach deren Meinung die Seelen mit den Leibern begraben und erst mit denselben auferweckt werden. Es ist ungewiß, ob es dieselben sind, welche Joh. Damascenus Thnetopsychiten nennt, *qui animas una cum corporibus dicunt interire.* Etliche Anabaptisten haben sich ähnlich ausgedrückt wie jene arabischen Sektierer. Heutige Baptisten behaupten wenigstens von den Seelen der Gottlosen, daß sie vernichtet werden. Die Sozinianer machen zwar den Anspruch, daß sie eine Fortdauer der Seele lehrten, aber unsere Dogmatiker zählen sie mit gutem Recht (Quenstedt[11]) *inter directos inficiatores immortalitatis animarum, utpote qui non solum negant omnes actiones et passiones animae humanae, durante separatione, sed etiam omnem ejus existentiam post separationem a corpore.* Beleg für die Richtigkeit dieses Urteils ist Völkel:[12] *Etsi hic spiritus (hominis) natura sua sit incorruptibilis, proprie tamen loquendo, ut non moritur, ita nec vivit, sed vitam tantum, quamdiu corpori junctus est, efficit. Quare proprie loquendo, nec immortalis dici potest. Immortalitas enim eorum demum est, qui ipsomet actu*

---

10 *De rerum natura, cf. Quenstedt, l. c., qu. III.*

11 *Theol. did. pol., pars IV, cap. XVII, sect. II, qu. III, antithes. V, p. 551.*

12 *De vera religione, cap. XI, p. 71, cf. Quenstedt, l. c.*

vivunt. Schmalz:[13] *Ut enim corpus sine anima, sic etiam anima sine corpore nullas operationes exercere potest, cum sit pars tantum hominis, ideo dici potest, sanctos nullo modo existere quoad totam sui substantiam.* Socin:[14] *Id mihi videtur statui posse, post hanc vitam animam sive animum hominis non ita per se subsistere, ut praemia ulla poenasve sentiat, vel etiam ista sentiendi sit capax.* Wolzogen:[15] *Animae extra corpus neque cruciatu neque gaudio affici queunt, quia sensu omni carent.* Zieht man in Betracht, daß Socin und Schmalz von der Seele nur das Zurückkehren zu Gott aussagen wollen, so wird es sehr wahrscheinlich, daß bei den Sozinianern eigentlich eine pantheistische Ansicht zugrunde lag. Es kann in dieser Annahme bestärken, daß die Sozinianer beim Rakauer Kolloquium (1607) sich dahin aussprachen,[16] daß man von solchen Dingen, wie z. B. Schicksal der Seele nach dem Tode, vorsichtig reden müsse, *quemadmodum et ipse Christus et apostoli sese ad captum populi accommodaverunt.* Es sei auch jetzt noch nicht die Zeit, offen zu reden.[17] Was übrigens die Gottlosen anbetrifft, so sprechen es die Sozinianer ganz offen aus, daß deren Seelen vernichtet werden. Socin:[18] *Apostolum, dum (1. Joh. 2, 17) ait mundum transire, significare voluisse, non modo vitam hanc mortalem desituram, sed etiam eos plane desituros et in aeternum perituros, qui ea sectati fuerint.* Und weiter:[19] *Itaque negant (scil. Sociniani) cruciatus impiorum et diabolorum duraturos esse in aeternum; verum omnes simul esse penitus abolendos.* Einige Arminianer haben sich ganz wie die Sozinianer geäußert. Johann XXII. (Papst von 1316 an; residierte in Avignon) verfiel in die Ketzerei, daß die Seelen der Verstorbenen bis zum jüngsten Tage ohne Bewußtsein seien.

Pantheistisch denken über die Fortdauer der Seele verschiedene neuere Dogmatiker wie z. B. v. Hofmann.[20] Nach ihm werden die Seelen der entschlafenen Christen den Leib, in

---

[13] *Examen centum errorum, ad err. 81, v. Schertzeri Colleg. Anti-Socinianum, disp. CXL, p. 1134.*

[14] *Epist. V ad Völkelum. v. Schertzer, l. c., p. 1135.*

[15] Zu Luk. *16, 23, v. Schertzer, l. c., p. 1134.*

[16] *V. Schertzer, l. c., p. 1133.*

[17] *Cf. Gerhard, tom. XVII, p. 164.*

[19] *Compend., cap. VIII, § 4, v. Schertzer, l. c., disp. CLII, p. 1226*

[19] *Compend.; cap. VIII, §4, v. Schertzer, l. c., disp. CLII, p. 1226.*

[20] Schriftbeweis, B. II, 2, S. 477 ff.

welchem die Fülle der Gottheit wohnt, also Christi Leib, zur Wohnung haben. Und zwar nicht neben dem „Ich" Christi werden sie in dem Leib Christi wohnen, sondern mit seinem „Ich" persönlich geeint. Dies ist nichts anderes als Phrase, die den Pantheismus verdeckt.

Die vulgären Rationalisten, welche zwar durch die Leugnung der Auferstehung des Leibes selbst gegen die Schrift stehen, haben doch mit großem Aufwand von Vernunftbeweisen die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen gesucht, *cf.* Wegscheider.[21]

Unsere Dogmatiker schreiben diesen Beweisen die Kraft zu, einen Grad von Wahrscheinlichkeit zu wirken, aber freilich keinen gegründeten Glauben. Als Beweis hierfür führt Gerhard den Atticus an, den Cicero in *Tuscul., lib. I,* folgendes sagen läßt: *Feci* (nämlich Platos Buch über die Seele lesen) *mehercule, et quidem saepius, sed nescio, quo modo, dum lego, adsentior, cum posui librum, et mecum ipse de immortalitate animorum coepi cogitare, adsensio omnis illa elabitur.* Es muß die Vernunft im Zweifel bleiben, da sie kein Licht darüber hat, was die Seele ohne Körper für ein Leben haben könne. Dieser Zweifel leitete Pythagoras zur Metempsychose (Seelenwanderung), welche Ovidius in seinen *Metamorphoses (lib. 15, V. 158)* folgendermaßen beschreibt:

Morte carent animae, semperque priore relicta
Sede novis domibus vivunt, habitantque recepta.

Es folgt hier eine Übersicht über die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele:

I. Theoretische Beweise:

a. Der metaphysische Beweis: Tod ist die Auflösung eines Gegenstandes in seine einfachen Teile. Da die menschliche Seele aber immateriell, einfach ist, so ist sie auch unteilbar, unauflöslich, unzerstörbar, folglich ewig. Dieser Beweis wurde schon von Cicero und Plato vorgetragen, so später von S. Baumgarten.[22]

b. Der teleologische Beweis: Der menschliche Geist hat unendliche Anlagen, die aber in diesem Leben nicht zu

[21] *Instit., § 194, p. 621 sq.*
[22] Glaubenslehre, B. 3, S. 695.

voller Entwicklung gelangen; folglich muß die Bestimmung des menschlichen Geistes über dieses Leben hinausgehen und der menschliche Geist zur Vollendung seiner Bestimmungen im Jenseits weiterleben. Cicero, Leibnitz, Reimarus u. and. führten diesen Beweis.

c. Der analogische Beweis: Es gibt keine absolute Vernichtung, sondern überall in der Natur entwickelt sich aus dem Tode neues Leben. So wird es auch mit dem Menschen sein.

d. Der theologische Beweis: Gott hat den Menschen mit einer großen Sehnsucht nach der Ewigkeit ausgestattet. Es wäre unvereinbar mit der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes, wenn er diese von ihm dem Menschen eingepflanzte Sehnsucht nicht realisieren würde.

II. Praktische Beweise:

a. Der moralische Beweis: Im Menschen wohnt das gleiche Bestreben nach Tugend und nach Belohnung derselben durch Glückseligkeit. Da aber die Tugend hier oft ihren Lohn nicht findet, so muß Gottes Gerechtigkeit dem Menschen eine Ewigkeit geben, in der ihm diese Glückseligkeit zu teil wird. Bekanntlich stammt dieser Beweis von Kant.

b. Argument der Vollkommenheit: Die Vollkommenheit der Seele, welche die praktische Vernunft fordert, wird hier nicht erreicht, und wenn nicht unlösbarer Widerspruch bleiben soll (daß nämlich notwendige, vernunftmäßige Forderung doch keine Erfüllung findet), so muß eine Ewigkeit sein, in welcher die Seele zur Vollkommenheit gelangt. Dieser Beweis wurde schon von Reimarus aufgestellt.

c. Beweis aus der Idee des Rechts *(argumentum juridicum)*: Das Sittengesetz fordert Aufopferung selbst des Lebens zur Rettung anderer. Wäre nun der Tod Vernichtung des Menschen, so würde das Sittengesetz des Menschen eigne Vernichtung fordern, was doch gegen alles Recht wäre (Fichte).

III. Historische Beweise:

a. Übereinstimmung der Völker: Der Glaube an ein Fortleben der Seele nach dem Tode ist unter allen

Völkern der Erde allgemein; folglich ist derselbe in der Natur des menschlichen Geistes begründet und darum kein Aberglaube.

b. Geistererscheinungen. Unsere Dogmatiker weisen selbstverständlich Geistererscheinungen Verstorbener ab. Phil. H. Friedlieb[23] stellt die Frage: *An credendum, animas defunctorum nos infestare?* und antwortet: *Haec illusiones sunt a diabolo, non ab animabus proficiscuntur. Aut enim illae animae sunt piorum, quae in manu Dei, quae non exeunt e gaudiis; aut damnatorum, quae in inferno, ex quo nullus regressus.* Auch 1. Sam. 28, 11 lehrt keine Erscheinung Verstorbener. Bekanntlich gründen die Papisten auf diese Stelle die Lehre vom *limbus patrum,* da Samuel aus der Erde aufsteige. Calov:[24] *Frustra ergo papistae ex personato Samuele verum efformant, ut limbo patrum et apparitionibus animarum destinam* (Stütze) *aliquam parent. Illusionem fuisse diabolicam ex versu 6. 19 et 1. Paralipom* 11, 13, 14 *constat. Unde etiam firmiter concluditur, quod liber Syracidae, in quo cap. 45, 23 vero Samueli hoc tribuitur, extra canonem sit, cf. Dannhauerus.* Quenstedt[25] entkräftet die aus 1. Sam. 28, 11 für eine Wiederkehr Verstorbener genommenen Gründe so: *Objicitur 1. Sam. 28, 11: Anima Samuelis apparens Sauli de terra ascendere visa est. Respondeo: Pro Samuele Satan se repraesentavit, sive non Samuel verus, sed personatus apparuit, h. e. spectrum diabolicum. Is enim apparuit Sauli, qui (1.) propheta non fuit; non enim erat illi Deus responsurus per prophetam vivum nedum mortuum, vers. 6, qui (2.) inquietari potuit, vers. 15, qui (3.) dicere potuit, fore Saulem una cum filiis cras secum, vers. 19, qui (4.) se adorari passus est, vers. 14. At vero Samuel (1.) propheta fuit, (2.) inquietari non potuit (erat enim jam dum aeternae quieti assertus), nec secundum corpus (Ps. 34, 21), nec secundum animam (Esa. 57, 2; Job. 3, 13; Ebr. 4, 10 (3.) Sine mendacio dicere non potuit: Fore Saulem et filios Saulis cras secum .... (4.) Nunquam se adorari sustinuisset ...... (6.) Aut venit verus Samuel sponte, aut coactus. Si sponte, ergo consensit ipse propheta artibus diaboli operantis per Pythonissam; si coac-*

---

[23] *Medulla theol., de morte, casus consc. 5, p. 1423.*

[24] *Bibl. illustr., V. T., tom. I, p. 756.*

[25] *Theol. did. pol., pars IV, cap. XVII, sect. II, qu. IV, obj. dial. V, p. 560.*

tus, ergo justi, atque adeo ipsi etiam prophetae sunt post mortem sub potestate diaboli, qui mittat illos, quo velit, etiam invitos, quod absurdum. Vgl. Dannhauer.[26] Es ist also nach der Schrift ganz undenkbar, daß der wahre Samuel dem Saul erschien. Der Bericht redet in der angegebenen Stelle einfach nach dem, was vor Augen war. Es ist gewiß, daß, was unsre Dogmatiker urteilen in bezug auf die Erscheinung Samuels, auch gilt in bezug auf die von den heutigen Spiritisten beanspruchten Geistererscheinungen. Richtig sagt Rohnert:[27] „Was aber die Spiritisten über ein Wiedererscheinen und Befragen der Toten, über Manifestationen und Wirkungen der Geisterwelt erfahren haben wollen, ist eitel Täuschung oder dämonischer Betrug. Die von ihnen zitierten Geister sind nicht solche, welche Gott, sondern Satan, der große Lügner von Anfang (Eph. 5, 12), gesandt hat."

---

[26] *Hodosophia, phaen. IV, p. 413, v. Baier, ed. Walther, pars I, p. 235.*
[27] Dogmatik, § 50, S. 576.

LEHRSATZ II.

Die Ursache des Todes ist die Sünde.

Anmerkung: — Die Schrift gibt aufs deutlichste als Ursache des Todes die Sünde an (1. Mose 2, 17; 4. Mose 16, 29. 30; 27, 3; Ps. 90, 7—9; Joh. 8, 24; Röm. 5, 12; 6, 23). Es ist hierbei nicht zu vergessen, daß 1. der Tod etwas Negatives, Trennung von Leib und Seele, ist, und daß also im gewöhnlichen Sinne des Worts es eine Ursache des Todes nicht geben kann. Topiarius:[1] *Mors privatio cum sit, nomen tantum habens, non essentiam, ideo Deus mortis creator dici non potest; quidquid enim Deum fecisse dicimus, habet essentiam.* 2. Es ist ein Unterschied zu machen zwischen *causae morales,* oder auch *principales remotae,* des Todes und *causae physicae,* oder *propinquae.* Die ersteren sind die, aus welchen ursprünglich, *principaliter,* der Tod resultiert; die letzteren sind die bei schon vorhandener Todesnotwendigkeit vorhandenen Ursachen.

Die ersteren heißen *causae remotae,* nicht als hätten

---

[1] *De novissimis, lib. I, cap. 2, cf. Gerhard, Loci, tom. XVII, p. 36.*

sie einen in der Leiblichkeit auch schon des nicht gefallenen Menschen liegenden positiven Todeskeim zur Entwicklung gebracht; denn ein solcher war in der Leiblichkeit des Menschen vor dem Fall nicht vorhanden, sondern die an sich zwar als Materie auch vernichtungsfähige Leiblichkeit war durch den Schöpferwillen Gottes am Anfang in solche Harmonie gestellt, daß sie für Leiden und Tod keinen Raum hatte (*cf.* Baier[2]). Sie heißen auch nicht *causae remotae,* als hätten sie etwa einen positiven Keim des Todes in die Leiblichkeit des Menschen hineingepflanzt, sondern darum, weil sie die Todesnotwendigkeit über den Menschen bringen.

Eine prinzipale Ursache ist, wie schon angezeigt, die Sünde und die daraus resultierende Schuld (zu obigen Stellen noch 1. Kor. 15, 22); zwei andere sind der Satan und Gott selbst. Gerhard:[3] *Prima (causa) est diaboli seducentis malitia, altera hominis delinquentis culpa, tertia Dei vindicis ira.* In die Sünde und Schuld stürzte ja der Satan den Menschen, und somit ist der Satan eine der prinzipalen Ursachen des Todes; ja recht eigentlich ist der Tod des Satans Wirkung, geradeso wie die Sünde recht eigentlich etwas vom Satan Stammendes ist, und überhaupt alle Vernichtung, Zerstörung und Übel nur eine Wirkung des Satans ist (Joh. 8, 44; Weish. 2, 24; Heb. 2, 14). Aber nicht aus freier Machtbefugnis konnte der Satan die Menschheit in den Tod reißen, sondern weil Gott selbst den Tod als Folge der Sünde angedroht hatte und in gerechtem Zorn die Drohung zur Wirklichkeit werden und die Menschheit unter die Macht des Satans und seiner Todesgewalt fallen ließ. Gott selbst also, obgleich er nicht sozusagen den Tod hervorgebracht oder bereitet hat, ist wegen seines gerechten Strafgerichts über die Sünde seiner vorangegangenen Drohung gemäß nach der Schrift als *causa principalis* des Todes anzusehen (1. Mose 3, 19; Ps. 90, 7-12; 1. Kor. 15, 22). Gerhard:[4] *Mors dupliciter consideratur: 1. ratione causae promerentis, eatenus non est a Deo, sed ab homine et diabolo; 2.) ratione decernentis et punientis*

---

[2] *Comp., pars I, cap. IV, § XIV, nota d, p. 209.*
[3] *Loci, tom. XVII, loc. XXVII, cap. II, § XXVII, p. 30.*
[4] *Loci, tom. XVII, loc. XXVII, cap. II, § XXXIII, p. 36.*

eatenus mors est a Deo, tanquam justo judice ob peccata homines hac poena adfligenti. Deus simpliciter et per se mortem non fecit, sed ex justa retributione peccantibus irrogavit. Topiarius, lib. I, de novissimis, cap. 2: Mors privatio cum sit etc. (Zitat von Topiarius, siehe oben).

Was die *causae physicae,* oder *proximae,* betrifft, so sind sie teils *internae,* nämlich das Aufhören des physischen Lebensprozesses, teils *externae,* von außen eindringende, z. B. Unglücksfälle, Mord usw. (daher auch *causae violentae* genannt). Auf Grund dieser Unterscheidung ist auch der Tod zu unterscheiden als *mors naturalis,* wenn Alterschwäche oder von Gott zugelassene Krankheit ihn verursachen, und als *mors violenta,* wenn er durch Mord oder Selbstmord eintritt, *cf.* Gerhard.[5]

Im Anschluß an diese Unterscheidungen behandeln unsere Dogmatiker die Frage über das Lebensende, den *terminus vitae.* So Quenstedt:[6] *An terminus vitae sit fatalis?* Die göttlichen Verheißungen (2. Mose 20, 12; 5. Mose 4, 40; Spr. 3, 1. 2) und die göttlichen Drohungen (3. Mose 26, 25; Ps. 55, 24) lehren (Quenstedt, *l. c., θέσ βεβαίωσις II, p. 547*): *Terminus vitae nec casualis, nec absolute fatalis est.... Quibus Deus comminatus est vitae abbreviationem sub intuitu impietatis et malitiae ipsorum, illis non praefixit terminum vitae simpliciter et absolute.* Wenn jemand sagt, daß Gebete um Verlängerung des Lebens vergeblich sein müßten, da ja schon alles zuvor feststeht durch Gottes Vorsehung, so ist zu sagen, daß Gott seine Vorsehung unter solcher Rücksicht auf das Verhalten der Gläubigen und ihrer Gebete getan, als ob erst in der Zeit von dem Beten oder Nichtbeten die Festsetzung des Lebensendes sollte abhängig gemacht werden.

In spezieller Antithese zu diesem Punkt stehen Epikureer (Zufall), Stoiker (Fatalismus), Kalvinisten (absolutes Dekret). In allgemeiner Antithese zur Schriftlehre von der Ursache des Todes stehen Pelagianer, Arminianer, Sozinianer, Rationalisten mit der Behauptung, daß der Tod auch ohne den

---

[5] *L. c., § XXXV, p. 37.*

[6] *Theol. did. pol., pars IV, cap. XVII, sect. II, qu. II, p. 544.*

Sündenfall eingetreten wäre. Pelagius:[7] *Ipsum Adam dicunt, si non peccasset, fuisse corpore moriturum, neque mortuum merito culpae, sed conditione naturae. Cat. Racov.: Adamus non est in immortalitate conditus. Ne quidem sciri potuit ab Adamo immortalitatis via.* Nach sozinianischer Meinung ist die *mortalitas* eine *conditio naturae* und nicht Strafe der Sünde; Strafe war die *necessitas moriendi.* Ähnlich stehen neuere Theologen wie Lücke, Steudel, Schleiermacher, Neander, Ebrard, natürlich auch Ritschl und Ritschlianer, die den Tod als Naturnotwendigkeit ansehen. Ebrard[8] schließt sich sehr eng der sozinianischen Meinung an, wie aus den folgenden Worten von ihm zu sehen ist: „Wenn wir sagen, Adams Leib war schon vor dem Falle ein an sich sterblicher Leib, so wird damit im mindesten nicht geleugnet, daß das wirkliche Eintreten des Todes der Sünde Sold war. Sterblichkeit und Tod ist ja ebenso verschieden wie Möglichkeit der Sünde und Sünde." Allein Sterblichkeit und Möglichkeit des Todes sind zwei sehr verschiedene Dinge.

Die ganze Antithese ist schon widerlegt durch die Schriftsprüche über die Ursachen des Todes. Widerlegung liegt ferner in der Schriftlehre von Christi Tod als Opfertod; denn wenn der Tod irgendwie überhaupt Naturnotwendigkeit ist, so kann Christi Tod nicht ein Opfer sein. Er könnte auch nicht als der uns vom Tode erlösende dargestellt sein, wenn nicht der Tod Strafe der Sünde wäre. Wäre der Sündenfall nicht eingetreten, so wäre der Mensch ohne Tod aus der zeitlichen Existenzweise in die ewige übergegangen (1. Kor. 15, 51). Hafenreffer:[9] *Si homo in integritatis nobilitate, in qua primum creatus fuerat, permansisset, sine morte, cujus omnis generis mala et calamitates sunt praecursores, absoluta hujus terrenae vitae periodo, ad aeternam illam et coelestem felicitatem translatus fuisset.*

Der Tod ist Sold und Strafe der Sünde (Röm. 6, 23; 1. Mose 3, 19), aber nur an sich, nicht für alle Menschen. Für die Gläubigen hat er die Qualität als Strafe verloren. Sie erfahren ihn nicht als Strafe (Joh.

---

[7] Augustin in *lib. de haeres.*
[8] Dogmatik. I, § 318, S. 446.
[9] *Loci, lib. III, stat. IV, loc. I, p. 803.*

8, 51. 52), denn sein Stachel ist ihm genommen (1. Kor. 15, 55. 56); er ist ihnen nur die letzte Scheidung von der Sünde (Röm. 6, 7), die Tür zum ewigen Leben (Joh. 5, 24), ein wahrhafter Gewinn (Phil. 1, 21), nicht ein Schrecken, sondern willkommener Bote Gottes (Luk. 2, 29; Phil. 1, 23). Für die Ungläubigen allein behält er seinen Zweck an sich, nämlich Strafe der Sünde zu sein. Gerhard:[10] *Finis mortis in se ac per se consideratae est, esse poenam peccati (Rom. 6, 23)......Quod si vero non amplius in se ac per se, sed respectu diversorum objectorum, piorum scilicet ac impiorum, mors consideretur, tum diversitas finis et effectus deprehenditur: Impiis mors est 1.) peccati poena proprie et exquisite sic dicta, quia a Deo irato ipsis infligitur, unde etiam dicuntur consumi cum terroribus (Ps. 73, 19). 2.) Est secundae sive aeternae mortis initium, unde ab una morte ad aliam transeunt. Piis vero mors 1.) proprie et adcurate loquendo non est talis poena peccati, id quod patet tum ex termino a quo, quia non infligitur a Deo irato, sed est paterna castigatio, quam propter peccatum in carne adhuc haerens, ex gratia tamen remissum et per Spiritum mortificari coeptum, non minus quam reliquas hujus vitae calamitates sustinere coguntur, tum ex termino ad quem, de quo in sequentibus membris dicetur. 2.) Est suavis ac dulcis somnus. 3. Est liberatio a labe adhaerentis peccati......4.) Est materia agonis ac victoriae (Apoc. 2, 10) ...... 5.) Est translatio ad statum beatum et janua ad veram vitam (Joh. 5, 24.) Augustinus lib. XIII, de civ. Dei, cap. 4: Tantam Deus fidei praestitit gratiam, ut mors, quam vitae constat esse contrariam, instrumentum fieret, per quod transiretur in vitam.* Fast wörtlich wie Gerhard spricht sich Quenstedt[11] aus.

Eine Antithese zur Schriftwahrheit, daß der Tod an sich Strafe der Sünde ist, ist die Meinung selbst erkenntnisloser Christen, daß der Tod eine Gutmachung und Sühnung der Sünde sei. So schon Thomas Aquin:[12] *Homo per poenam mortis satisfacit, et meretur quoque; quamvis enim in hora mortis non habeat usum liberi arbitrii, sufficit tamen illi*

---

[10] *Loci, tom. XVII, loc. XXVII, cap. V, § LV, p. 54.*

[11] *Theol. did. pol., pars IV, cap. XVII, sect. I, thes. XII, p. 537.*

[12] *Contra gentiles.*

bona intentio. Widerlegt ist diese Antithese durch Röm. 6, 23: „Der Tod ist der Sünde Sold."

LEHRSATZ III.

Es gibt keinen Zwischenzustand der durch den Tod von dem Körper getrennten Seelen zwischen Tod und jüngstem Gericht.

Anmerkung: — Die Schrift sagt deutlich (Joh. 10, 28. 29; Röm. 8, 38. 39; Luk. 23, 43; Joh. 14, 2; Phil. 1, 21. 23), daß auch der Tod die Gläubigen nicht von Christo scheide. Träte aber nach dem Tode für die Seelen der Gläubigen ein traumartiger, dem Seelenschlaf ähnlicher Zustand ein, so wären dieselben damit durch den Tod von Christo getrennt. Die angeführten Schriftstellen setzen für die gläubige Seele sofort nach dem Tode die Seligkeit, und für die ungläubige ebenso die dem Tode unmittelbar folgende Verdammnis (Luk. 16, 22. 26). Von einem Zwischenzustande der Seelen zwischen Tod und jüngstem Gericht weiß die Schrift nichts. Somit ist nicht nur die Lehre von einem Seelenschlaf bis zum jüngsten Tage verwerflich, sondern auch die von einem Zwischenzustande der Seelen bis zum jüngsten Tage, der bei den ungläubigen Seelen noch nicht die volle Verdammnis und bei den gläubigen Seelen noch nicht die volle Seligkeit wäre. Quenstedt:[1] *Duplex animarum post mortem status est, scil. vel salvatorum vel damnatorum, nequaquam intermedius purgandorum.* Und *De fruitione Dei:*[2] *Initium plenariae perceptionis ineffabilium bonorum et gaudiorum coelestium est vitae hujus finis, ratione animae separatae, Luc. 23, 43; Apoc. 14, 13.* Nur diese Einschränkung wird bezüglich des Zustandes der gläubigen Seele gleich nach dem Tode gemacht (Quenstedt, *l. c., thes. III*): *Fruitio Dei consummata est vel secundum quid, vel absolute talis. Illa animae separatae competit, haec totius compositi post animae cum corpore redunitionem.*

Ein Zustand nicht voller Seligkeit der Gläubigen nach dem Tode ist von manchen protestantischen Dogma-

---

[1] *Theol. did. pol., pars IV, cap. XI, sect. II, qu. VII, thes. beb. IV, p. 379.*

[2] *L. c., pars I, cap. XV, sect. I, thes. XXIV, p. 560.*

tikern behauptet worden, so z. B. von Hahn,[3] Jul. Müller[4] u. and. Sie führen folgende Gründe an:

1. Die Gläubigen im Alten Testament bezeichnen vielfach den Scheol, oder Hades, als den Ort, wo sie nach dem Tode sein würden.

Allein, aus den Psalmen, als einem rechten Lebensspiegel der Gläubigen, ergibt sich in bezug auf den Tod und was er nimmt und bringt, folgendes:

a) Das zeitliche Leben ist Glück, göttliche Wohltat, darum Gegenstand der Bitte (Ps. 13, 4; 21, 5; 28, 1; 30, 4; 37, 34; 56, 14; 57, 1; 58, 1; 59, 1 (in den letzteren drei Stellen ist eine ganz stereotype Form der Bitte um Lebenserhaltung); 61, 7; 69, 16; 80, 19; 91, 15; 102, 25; 109, 21 *cf.* mit V. 31); dagegen der Tod, zumal früher, als Verlust des Lebens, eine Strafe der Gottlosen (Ps. 28, 1; 52, 7; 55, 16; 58, 8. 9).

b) Der Scheol ist ein Ort und Zustand des Elends. Gott bekümmert sich nicht um die, welche darin weilen (Ps. 88, 6), auch Menschen gedenken ihrer nicht (31, 13), und sie selbst haben kein Danken Gottes (6, 6; 30, 10; 88, 12. 13; 115, 17).

c) Der Scheol wird genauer bezeichnet als Strafort nur für Gottlose, mit deutlich bezeichneter Pein, z. B. daß der Tod nagt usw.; und wird namentlich oft den Gottlosen angewünscht (Ps. 9, 18; 31, 18; 49, 15; 55, 16; 63, 10).

d) Der Scheol erscheint als Ziel und darum als Gegenstand des Schreckens und Zagens der Gläubigen (Ps. 28, 1; 30, 4. 10; 39, 14; 71, 20).

e) Es wird deutliche Hoffnung der Bewahrung vor der Höllen Elend (Ps. 49, 16) und des ewigen Lebens (17, 14. 15) ausgesprochen. Namentlich gewichtig ist Ps. 49, 16 vergl. mit V. 13-15, wo von den Gottlosen gesagt ist, daß sie im Leben hier nicht bleiben, sondern in die Hölle, den Scheol, müssen, Pein haben und da bleiben; aber (V. 16) den Gläubigen errettet Gott von der Hand der Hölle, was nun nichts anders heißen kann als dies, daß die Hand der Hölle ihn gar nicht erst ergreift.

S c h l u ß aus dem allen: Auch im Alten Testament ist der Scheol nur Ort der Gottlosen, und die Gläubigen sind der Errettung davor gewiß (Ps. 49, 16; 17, 14, 15, — *cf.* 16, 10; 18,

[3] Christliche Glaubenslehre, B. II, § 142, S. 421.
[4] Lehre von der Sünde, B. II, S. 387 ff.

6, die allerdings von Christo handeln), aber im Zustande des Zagens und der Kleingläubigkeit reden sie vom Tod, als sei er für sie nur Verlust (*cf. a*) und Einführung in den Scheol (*cf. c*).

Weiteres über den Scheol gehört in das Lehrstück über die letzten Dinge *(de novissimis)*. Hier war nur zu zeigen, daß die Psalmen die Lehre vom Zwischenzustand nicht stützen.

2. Das Weltgericht (weiteres Argument für einen Zwischenzustand zwischen Tod und Jüngstem Tag) werde überflüssig, wenn gleich nach dem Tode die Seligkeit vollkommen sei und nicht erst ein Zwischenzustand eintrete, der durch die Entscheidung des letzten Gerichts in den bleibenden übergehe. Dagegen: In der Todesstunde tritt zwar ein ewig entscheidendes, partikulares Gericht über jeden einzelnen Menschen *(judicium in extremo mortis agone)* ein, aber damit ist das jüngste Gericht nicht überflüssig. Nach der Schrift ist es erstlich die Veröffentlichung des geheimen Gerichts im Tode, sodann ist die Auferweckung der Leiber und öffentliche Verherrlichung der Gläubigen damit verbunden.

3. Die Universalität des Christentums wird als drittes Argument für den Zwischenzustand zwischen Tod und Gericht angeführt, sofern dieselbe verlange, daß die, welche vom Evangelium hier nicht erreicht werden, nach dem Tode in einen Zustand der Unentschiedenheit versetzt werden, wo sie es noch zu hören bekommen. So sagt z. B. Kahnis:[5] „Somit haben wir Grund, in jener Welt einen Mittelzustand anzunehmen, in welchem noch eine Entscheidung möglich ist für die, welche in dieser Welt sich noch nicht entscheiden konnten." Die für diese Meinung angeführte Hauptstelle (1. Pet. 3, 19) spricht nicht von Heilspredigt, sondern nach dem ganzen Zusammenhange von Gericht. Über solche schweren Fragen, wie z. B.: Warum haben so viele Menschen das Evangelium nicht? siehe die Konk.-Form.:[6] „Es muß aber mit sonderem Fleiß" usw.

In kirchlich sanktionierter Antithese gegen die Schriftlehre steht die römisch-katholische Kirche. Es gibt nach ihrer Lehre fünf Aufenthaltsorte der abgeschiedenen Seelen: 1. *Infernus,* Hölle, für alle in Todsünden und Unglauben Sterbenden; 2. *purgatorium,* für alle Gläubigen,

---

[5] Dogmatik, B. III, § 16, S. 553.

[6] *S. D.*, S. 715, 52 ff.

die ohne zureichende *satisfactio operis* für *peccata venialia* gestorben; 3. *limbus infantum,* äußerster Saum der Hölle, wo Entbehrung der Freude der Seligkeit, aber ohne Gefühl der Strafe und Pein ist, also *poena damni,* aber nicht *poena sensus;* 4. *limbus patrum,* Aufenthaltsort der vor Christo gestorbenen Frommen des Alten Testaments, wo sie bis zur Niederfahrt Christi die *poena damni* haben; 5. *paradisus,* der Himmel der Seligen. Die griechische Kirche will zwar nur Himmel und Hölle statuieren, aber sie lehrt doch auch Enthebung aus der Hölle durch Gebet und gute Werke der Gläubigen auf Erden. Da aber die Schrift das Gegenteilige statuiert (Luk. 11, 26), so wird von unserer Kirche auf Grund der Schrift die sogenannte impetrative Fürbitte für Verstorbene verworfen; vgl. § 60, Lehrs. III, 2, über das Gebet.

---

§ 39

Vom freien Willen des natürlichen Menschen.

(*De libero arbitrio post lapsum.*)

LEHRSATZ I.

Unter liberum arbitrium wird genau genommen die Freiheit des Wählens und des der Wahl angemessenen Handelns verstanden.

Anmerkung: — Im allgemeinsten und umfassendsten Sinne hat man unter *liberum arbitrium* das vernünftig persönliche Wesen des Menschen, daß er *mens* und *voluntas* besitzt, verstanden. Meisner:[1] *Per liberum arbitrium nonnunquam intelligitur ipsa mens et voluntas, quae sunt facultates animae rationales.* Nur vermöge dieser vernünftigen Anlage kann überhaupt der Mensch Objekt der bekehrenden Wirksamkeit Gottes sein, daher auch nach Meisner[2] unter dem so verstandenen freien Willen bisweilen verstanden wird die *potentia pas-*

---

[1] *Anthropol. sacr., dec. III, disp. XXI, qu. I, p. 3.*
[2] *L. c.*

siva, quoniam mens et voluntas hominis per ordinatam Dei gratiam ad accipienda Sp. S. dona converti potest. Es ist aber eigentlich ein laxer und populärer Gebrauch, wenn man *liberum arbitrium* von *mens* und *voluntas* zusammenfassend gebraucht (vgl. Gerhard:[3] *Vulgo vocatur liberum arbitrium*). Es kann sich auf *mens* wohl *arbitrium* beziehen, aber eigentlich nicht auf *voluntas;* und auf *voluntas* das *liberum,* aber schlechtweg nicht auf *mens.* Denn wenn dem Geiste etwas in seiner richtigen Gestalt vorgestellt wird, so ist der *mens* nicht mehr frei, es so oder anders zu verstehen, sondern muß es so verstehen. Meisner:[4] *Intellectus ex natura sua sic est determinatus, ut assentiatur vero et dissentiat a falso, neque potest vero, si exacte fuerit propositum, non assentiri* (vgl. Quenstedt[5]). Streng genommen ist also *liberum arbitrium* nur auf den Willen zu beziehen. Nur der Wille ist an sich *potentia indifferens et libera* (Meisner). Im Grunde und *realiter* sind *liberum arbitrium* und *voluntas* dasselbe. *Nos*[6] *realiter illa (scil. lib. arbitr. et vol.) differe negamus, cum voluntas formaliter nihil aliud sit quam potentia in agendo libera.* Dies gilt aber, wohlverstanden, nur von dem philosophischen Begriff des *liberum arbitrium;* theologisch versteht man unter *liberum arbitrium* nicht nur *essentiam voluntatis,* sondern *efficaciam,* und da sind *liberum arbitrium* und *voluntas* nicht identisch. Der Mensch hat theologisch wohl *essentiam voluntatis,* aber nicht *liberum arbitrium.* Es ist schon darauf hingewiesen, daß im strengen Sinne *arbitrium* eigentlich sich auf *mens* und *intellectus* bezieht. Meisner[7] erklärt, daß man aber doch *arbitrium* auf *voluntas* beziehen könne, denn das Wählen des Willens sei *quasi arbitrium quoddam, quo voluntas rem unam prae alia libere amplectitur.* Durch das *quasi* gibt Meisner aber zu, daß, wiewohl das *arbitrium* als *liberum* eigentlich nur die Sphäre des Willens angeht, doch *mens* und *intellectus* bei den Willensbewegungen mitwirken. So stehen selbstverständlich unsere Dogmatiker überhaupt, wie aus der zusammenfassenden Erklärung von Quenstedt[8] zu sehen ist:

---

[3] *Loci, tom. V, p. 87.*
[4] *L. c., qu. V. 34, p. 13.*
[5] *Theol. did. pol., pars II, cap. III, sect. II, qu. I, p. 183.*
[6] *Meisner, l. c., qu. V. 38, p. 15.*
[7] *L. c., qu. V. 39.*
[8] *Theol. did. pol., pars II, cap. III, sect. I, thes. XIIX, p. 175.*

Subjectum libertatis arbitrii in genere est natura intelligens. In specie, quantum ad hominem attinet, subjectum est vel quod vel quo. Subjectum quod est totus homo; subjectum quo vel mediatum, vel immediatum. Mediatum est anima rationalis; immediatum formaliter voluntas, antecedenter et παρασκευαστικῶς *intellectus.*

Die *libertas* kann man als fünffache unterscheiden:

1.) *Libertas a vi et coactione.* Wenn der Wille auch für ein Objekt determiniert wird, so ist er doch im Wollen frei. In diesem Sinne hat auch das Tier *libertas.* Man nennt diese *libertas* auch *libertas interna, libertas naturae* (1. Kor. 7, 37). Das Gegenteil ist *necessitas physica,* nach welcher z. B. die Gestirne sich bewegen, und *necessitas coactionis,* äußerer Zwang. Offenbar sind *lib. arbitrium* und *necessitas physica* und *coactionis* sich ausschließende Gegensätze. Daher kommt in dieser ganzen Verhandlung über *liberum arbitrium* die *libertas a vi et coactione* überhaupt gar nicht in Betracht. Gleichbedeutend mit *necessitas physica* ist *necessitas absoluta* oder *consequentis,* da etwas stattfindet *ex causa antecedente necessaria,* d. h. aus einer Ursache, die wir selbst nicht frei setzen und wo die Konsequenz so notwendig ist, daß das Gegenteil unmöglich ist; z. B. wenn etwas ein lebendes Wesen ist, was gar nicht in des Wesens freier Macht steht und insofern *necessarium* ist, so folgt unumgänglich, daß es auch fühle. Das Gegenteil von *necessitas consequentis* ist *necessitas consequentiae,* welche stattfindet, wenn nach freier Setzung des *antecedens* allerdings die Konsequenz notwendig ist. Wenn z. B. sich jemand in die Sonne stellt, was an sich ein *contingens* und in sein Belieben gestellt ist, so ist die notwendige Folge, daß er warm wird. Weil hierbei also das *antecedens* nicht ein absolutes *necessarium* ist, sondern ein *contingens* und *conditionatum,* so nennt man die *necessitas consequentiae* auch *nec. hypothetica* und *conditionata.*

2.) *Libertas a necessitate interna.* Sie besteht darin, daß der Mensch zu einer Sache nicht innerlich notwendig, oder *actu immutabili,* bestimmt wird. Diese *libertas* wird näher bestimmt als *libertas contrarietatis* und *contradictionis.* Die *libertas contrarietatis* besteht darin, daß der Wille nicht auf eine bestimmte Art oder Spezies,

z. B. nicht auf Gutes oder Böses allein, oder auf das als gut oder böse ihm erscheinende allein determiniert ist, so daß er notwendig immer das eine oder das andere wählen müßte, sondern so gestellt ist, daß das *eligere* oder *rejicere, velle* oder *nolle* in seiner Freiheit steht. Es setzt also die *libertas contrarietatis* die Vorstellung zweier Objekte voraus. Weil nun *eligere* und *rejicere, velle* und *nolle* sogenannte *contraria* sind, heißt diese *libertas* eben *libertas contrarietatis.* Sie heißt auch *libertas specificationis,* d. h. Wahlfreiheit, weil es sich um die Wahl zwischen zwei Spezies handelt. Hat die Wahl stattgefunden, so ist der Wille bereits auf ein bestimmtes Objekt determiniert, aber nicht so, daß er es nun tun müßte. Noch ist er frei, zu wollen oder nicht zu wollen, zu handeln oder nicht zu handeln. Weil nun *velle et non velle, agere et non agere* kontradiktorisch unterschieden sind, d. h. gegensätzliche Aussagen über dieselbe Spezies (z. B. *velle* und *agere*) sind, so nennt man diese *libertas* eine *libertas contradictionis;* oder auch, weil dieselbe sich auf Ausübung *(exercitium)* des Willens bezieht, *libertas exercitii.*

3. *Libertas a jure vel obligatione.* Diese *libertas* kommt keiner Kreatur zu, sondern nur Gott.

4. *Libertas a peccato* oder *a peccati dominio,* auch *libertas gratiae* (Röm. 6, 18; 2. Kor. 3, 17).

5. *Libertas a miseria,* d. h. *libertas a peccati radice et sensu et ab omnibus miseriis hujus vitae,* auch *libertas gloriae* genannt.

Wir gehen hier auf keine der letzten drei Freiheiten ein, weil es sich um dieselben bei der dogmatischen Untersuchung über *liberum arbitrium* begreiflicherweise nicht handelt. Es kommt hier eigentlich recht in Frage nur die Freiheit als *libertas a necessitate interna.* Daher denn Quenstedt[9] das *liberum arbitrium* so definiert: *Est ergo liberum arbitrium nihil aliud quam facultas activa voluntatis, qua illa circa objectum agibile, positis omnibus ad agendum requisitis, indifferenter se habet, tum quoad speciem* (Wahl), *tum quoad exercitium actus* (Handeln). Es besteht also *liberum arbitrium* in der Freiheit des Wählens und des Handelns.

---

[9] *Theol. did. pol., pars II, cap. III, sect. I, thes. XXI, p. 175.*

LEHRSATZ II.

Der unbekehrte Mensch hat keinen freien Willen in bezug auf die geistlichen Dinge.

Anmerkung: — Meisner[1] bemerkt richtig, daß es sich bei der theologischen Verhandlung über *lib. arbitrium* nicht handele um die Frage: *Quid sit?* sondern *Quid possit, vel quas in agendo vires obtineat?* Hier ist die Hauptstelle Röm. 2, 14. 15. In derselben wird dem natürlichen Menschen in bezug auf den Willen zugeschrieben, daß er Werke nach dem Gesetz tue, daß er auch Freiheit des Wählens habe zwischen dem einen und dem andern, sowie auch Freiheit des Handelns, für welch letztere das Gewissen mit seiner Wirksamkeit im Anklagen und Entschuldigen auf Grund des eingeschriebenen Gesetzes Zeugnis ist. Nun aber betätigt sich der Wille nicht ohne Mitwirkung des Intellekts (vgl. Lehrsatz I). Somit schreibt auch unsre Stelle dem unbekehrten Menschen eine Kenntnis des Gesetzes zu mit der Erklärung, daß des Gesetzes Werk in seinem Herzen beschrieben sei, was doch nichts anderes meint, als daß der unbekehrte Mensch vom Gesetz wisse. Ja die Schrift schreibt dem natürlichen Menschen nicht nur Kenntnis des Gesetzes, sondern selbst des Gesetzgebers zu (Röm. 1, 19; Apg. 17, 27). So gibt die Schrift dem Willen sowie der mitwirkenden Erkenntnis des natürlichen Menschen ein gewisses Gebiet der Betätigung; mit andern Worten, sie schreibt seinem freien Willen ein Gebiet der Betätigung in moralischen Dingen zu. Aber sie begrenzt auch dieses Gebiet durch Beschreibung der dem Willen des natürlichen Menschen angeborenen Richtung, der ihm bleibenden Kraft und der von diesem Willen ausgehenden Leistungen. Die Schrift sagt nämlich, daß die Richtung des Willens beim natürlichen Menschen von Grund aus eine von Gott abgewendete (Hes. 11, 19: „Und will das steinerne Herz wegnehmen aus eurem Leibe"; 36, 26; Röm. 3, 11: „Da ist nicht, der verständig sei; da ist nicht, der nach Gott frage".), ja Gott feindliche (Röm. 8, 7) und auf das Böse gerichtete (1. Mose 6, 5) sei. Sie spricht ferner dem Willen die Kraft ab, dem Gesetz untertan zu sein

[1] *L. c., qu. V, 40, p. 16.*

(Röm. 8, 7; 3, 12). Sie nennt den unbekehrten Menschen nicht nur einen, der frei ist von Gerechtigkeit (Röm. 6, 20), d. h. *alienus anima et studiis a justitia* (Quenstedt), sondern der vielmehr Knecht ist der Sünde (Röm. 6, 17; 7, 23), dessen ganzes Wesen als fleischlich das Widerspiel vom Gesetz als einem geistlichen (Röm. 7, 12. 14) ist, ja der auch nicht einmal eine Erkenntnis von der wahren Natur und Beschaffenheit des Gesetzes und seiner Forderungen haben könne (Röm. 7, 14; 1. Kor. 2, 14). Allem diesem entspricht nun auch das Urteil der Schrift über die Leistungen des Willens beim unbekehrten Menschen. Sie setzt nicht nur die Gerechtigkeit nach dem Gesetz in Gegensatz gegen die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt (Röm. 10, 3; Phil. 3, 2), sondern sagt auch, daß beim natürlichen Menschen nur böse Früchte seien (Matth. 7, 18), keine Gerechtigkeit und kein Gutes (Röm. 3, 10. 12) oder wenigstens nur eine solche Gerechtigkeit, die allein diesen Namen führt, aber in Wahrheit nichts als Unreinigkeit, ja Sünde sei (Jes. 64, 6; Röm. 14, 23).

Ziehen wir aus diesen beiden Reihen von Aussagen der Schrift das Resultat, so ist es dieses: Da die Leistungen des natürlichen Menschen einerseits wohl Gesetzeswerke genannt werden (Röm. 2, 14. 15), anderseits aber arge Früchte und Unreinigkeit (Matth. 7, 18; Jes. 64, 6), so folgt, daß es Werke sind, die wohl an sich dem Gesetz entsprechen, aber in Ansehung des handelnden Subjekts der rechten innerlichen Beschaffenheit entbehren; die also, kurz gesagt, äußerliche, gesetzliche Werke, aber nicht wahrhaft gute, geistliche Werke sind. Hieraus sehen wir ferner, daß die Schrift dem natürlichen Menschen ein *liberum arbitrium* nur zuschreibt in äußerlichen Gesetzeswerken, aber nicht in wahrhaft geistlichen Werken. Es ist, um das näher zu erklären, nach der Schrift dem natürlichen Menschen nur zuzugestehen, daß er einigermaßen frei wählt zwischen dem äußerlichen, nach grobem Verständnis des Gesetzes gut oder böse Erscheinenden; dagegen ist ihm nicht zuzugestehen das freie Wählen und Wollen in bezug auf das im geistlichen Sinne des Gesetzes Gute, da er dies weder erkennt (Röm. 7, 14) noch lieben kann (1. Mose 6, 5), vielmehr an das Gegenteil, das Böse, ganz gebunden ist (Röm. 6, 17).

Ist so dem natürlichen Menschen das *liberum arbitrium* in geistlichen Dingen *(spiritualibus)* schon abzusprechen in bezug auf das Gesetz, so erst recht in den Dingen, die im höchsten Sinne geistlich heißen, nämlich in allem, was das Evangelium, das wahre Amt des Geistes, betrifft. Hat der Mensch vom Gesetz wenigstens einige, wiewohl nur grobe, nicht geistliche Erkenntnis, so versteht er vom Evangelium gar nichts (1. Kor. 2, 14; Eph. 5, 8; 4, 17. 18: „Welcher Verstand verfinstert ist und sind entfremdet von dem Leben, das aus Gott ist, durch die Unwissenheit"; 2. Kor. 3, 5: „Nicht, daß wir tüchtig sind von uns selber, etwas zu denken, als von uns selber"). Es kann also gänzlich nicht die Rede davon sein, daß der natürliche Mensch in diesen geistlichen Dingen irgendwelche Kraft des freien Erwählens und Willens haben sollte.

Das ist auch die Lehre unserer Kirche im Bekenntnis wie in den Schriften der Dogmatiker. Zugestanden wird dem natürlichen Menschen ein *liberum arbitrium* zunächst, sofern darunter überhaupt der Wille an sich verstanden wird. „Nicht, daß der Mensch nach dem Fall nicht mehr eine vernünftige Kreatur sei . . . . . oder in äußerlichen weltlichen Sachen nichts Gutes oder Böses verstehen, oder freiwillig tun oder lassen könne."[2] Heerbrand:[3] *Primum voluntas per essentiam est libera, hoc est, non coacta, sive in bono sive in malo.* Hutter:[4] *Sumitur ergo interdum arbitrii sive voluntatis terminus pro altera facultate animae, ipsa nimirum voluntatis substantia, cujus actus est simplex τὸ velle. Quo sane pacto ac respectu liberum arbitrium homini vix quisquam negaverit, nisi qui hominem facultate hac animae destitui aut carere affirmare ausus fuerit.*

Es leugnet auch kein lutherischer Theologe, daß der Wille *essentialiter* eine *potentia libera* sei, und wo er sich betätigt, nicht gezwungen wird, was ja Aufhebung des Willens sein würde. Gerhard:[5] *Libertas assignatur arbitrio, primum habito respectu ad modum agendi, quia talis est, ut voluntas, quaternus talis, libere agat, hoc est, non cogatur aut violenter*

---

[2] *Form. Conc., S. D., art. II, 19,* S. 593.
[3] *Compendium, de libero arbitrio, p. 100.*
[4] *Loci comm. theol. loc. VII, proleg. cap. II, p. 267.*
[5] *Loci, tom. V, loc. XII, cap. I, § IV, p. 87.*

rapiatur externo motu. § VI: Haec libertas cum sit naturalis atque essentialis a Deo indita voluntati proprietas, per lapsum non est amissa.

Was nun dieser freie Wille vermag, oder das Gebiet, wo er statt hat, sind:

1.) Die äußerlichen Dinge *(res externae)*. Chemnitz:[6] *Quia ergo in actionibus spiritualibus nulla est libertas voluntatis non liberatae, ne in universum voluntati libertas etiam in externis auferatur, traditur haec doctrina de libertate voluntatis in externa disciplina. Est autem disciplina, diligentia gubernandi externas actiones et coercendi externa membra, juxta praecepta decalogi; etiamsi motus interiores vel non adsint, vel non consentiant .... Manifestissimum est ..... reliquam esse in hominibus etiam non renatis, facultatem aliquam mentis, perspiciendi et dijudicandi illas res, quae rationi et sensibus subjectae sunt.* Heerbrand:[7] *In intellectu reliquum est discrimen honestorum et turpium in civilibus actionibus. Et voluntas potest utcunque regere locomotivam potentiam ac praestare disciplinam externam. Potest item homo non renatus viribus liberi sui arbitrii verbum Dei audire et meditari; sed non intelligere.* — Quenstedt:[8] *Duo sunt objectorum, circa quae voluntas hominis in statu corruptionis occupata est, hemisphaeria, unum inferius, alterum superius. Thes. XXVIII: Hemisphaerium inferius complectitur 1.) res sacras et divinas, in quantum eae natura cognoscibiles et agibiles sunt, item res sacras externas sive actiones paedagogicas, quae ex natura sunt, 2.) naturales (termino stricte sumpto), 3.) civiles, 4.) oeconomicas, 5.) artificiales. Thes. V (p. 169): In specie objectum intellectus sunt omnia per naturam cognoscibilia, inprimis* τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ, *Rom. 1,18. seq.; Act. 17, 27. Objectum vero voluntatis sunt pudor de turpiter gestis et amor honestatis externae naturalis, omniaque per naturam agibilia et factibilia, atque imprimis* τὰ τοῦ νόμου, *Rom. 2, 14. 15. (quae concernunt externam disciplinam sive externum virtutis studium). Thes. VI: Habet quoque homo nondum regenitus aliquo modo in potestate sua actiones sacras externas, quae extrinsecus actionibus spiritua-*

---

[6] *Loci, de libero arbitrio, cap. II, p. 171.*

[7] *L. c., p. 98.*

[8] *Theol. did. pol., pars II, cap. III, sect. I, thes. XXVII, p. 176.*

libus serviunt, ac proinde paedagogicae, sive ad conversionem manuductoriae vocantur, ipsius vero conversionis hominis neque pars sunt, neque causa; quales sunt ingredi in templum, audire verbum Dei, de eo disserere, scripturae libros legere. Vgl. auch unsere Bekenntnisschriften.[9]

Diese Freiheit des menschlichen Willens in äußerlichen Dingen ist aber nur eine relative, keineswegs eine völlige, ungehinderte. Quenstedt:[10] *Esse circa talia objecta aliquam in irregenitis voluntatis libertatem, sed ob varia impedimenta valde debilem et imbecillem, et experientia testatur et scriptura largitur, Rom. 1, 19. 20; 2, 14. 15; 10, 3; Phil. 3, 6 (cf. thes. V, nota II).* Daher bemerkt Chemnitz:[11] *Ideo enim semper additur illa restrictio: Aliquam habet libertatem in externis; aliquo modo potest praestare externam disciplinam; aliqua contingentia concedenda est.* Unter *contingentia* ist zu verstehen, daß der unbekehrte Mensch nicht notwendig Sünde tut, sondern *aliquo modo potest peccare et non peccare.* Aber dies ist dem unbekehrten Menschen nur zuzugestehen, wenn man die *externa disciplina* mit ihren einzelnen Stücken rein an sich selbst betrachtet, nicht wenn man die angeborene Sündhaftigkeit ins Auge faßt; denn hier hat der natürliche Mensch wohl *liberum arbitrium,* aber nicht in dem Sinne, daß er *aliquo modo potest peccare et non peccare.*

2. Wahrhaft frei ist das *liberum arbitrium* des unbekehrten Menschen nur im Bösen. Nur hier ist sein Wählen und Wollen wahrhaft frei und geht ungehindert aus seinem ganzen Wesen hervor. Chemnitz:[12] *Voluntate et delectione peccat, et non invitus talis est.* Heerbrand:[13] *Libera est voluntas tantum ad peccatum et malum.* Quenstedt:[14] *In statu corruptionis est in voluntate hominis libertas non tantum contradictionis seu exercitii, sed etiam libertas contrarietatis seu specificationis, non quidem ea, quae inter bonum et malum spirituale versatur, haec enim per lapsum amissa est, sed*

---

[9] *Form. Conc., S. D., p. 589, 9; p. 594, 24. 26; p. 601, 53; Conf. Aug. art. XVIII, p. 43; Apol., p. 280, 70.*

[10] *L. c., thes. XXIX, p. 177.*

[11] *Loci, l. c., cap. III, p. 173.*

[12] *Loci, l. c., p. 173.*

[13] *L. c., p. 100.*

[14] *L. c., thes. XXVI, p. 176.*

ea, quae est inter hoc et illud malum spirituale in particulari. Unsere Dogmatiker erklären auch, wie diese *libertas* im Bösen, daß der natürliche Mensch *delectione peccat et non invitus talis est* (nach Augustin), im Einklang steht damit, daß die Schrift den natürlichen Menschen Knecht der Sünde nennt. Gerhard:[15] *Consistit ergo arbitrii libertas in homine cum peccati servitute, nam et peccat et non potest non peccare, et tamen libere peccat ac peccare ipsum delectat.* Er sündigt *ultro et sponte, non invitus aut coactus.* Chemnitz[16] zeigt die Freiheit des natürlichen Menschen hier in folgenden zwei Stücken: 1.) *Quia in libero arbitrio, id est in mente et voluntate, sedes est peccatorum.* 2.) *Ut sibi quisque imputet, quando peccat, nec causam peccati extra se quaerat ad excusandas accusationes in peccatis.*

3. Während der natürliche Mensch im Bösen volle, in *externis disciplinis* einige Freiheit hat, so hat er in geistlich guten Dingen gar keine. Diesen sogenannten *res spirituales,* oder *spiritualia,* wird ein verschiedener Umfang gegeben. Wenn *stricte* nur der Wille und dessen Kraft beim *liberum arbitrium* in Betracht gezogen wird, so wird unter den *spiritualia* die geistliche Erfüllung des Gesetzes verstanden. So z. B. Chemnitz,[17] der die *interiores et spirituales motus, vel praestare et efficere interiorem obedientiam cordis, vel in coepto cursu perseverare, perficere, consummare* darunter versteht. Wiederum, weil die Schrift das Evangelium das eigentliche Amt des Geistes nennt, wird dasselbe nebst der dadurch zu erlangenden Seligkeit unter den *spiritualia* verstanden. Meisner:[18] *Nunc pergimus ad actus spirituales, inter quos vel maxime excellit conversio peccatoris ad Deum.* Die Konk.-Form.[19] nennt die *spiritualia* die, *quae ad animae salutem spectant.* Es werden aber auch beide genannten Seiten zusammengefaßt als *spiritualia.* Quenstedt:[20] *Per res spirituales ejusmodi intelliguntur motus et actiones, quae in lege et evangelio praescribuntur.* So spricht sich auch Chemnitz[21] aus:

15 *L. c., cap. II, § XXIX, p. 99.*
16 *Loci, l. c., cap. I, p. 170.*
17 *Loci, l. c., cap. V, p. 175.*
18 *L. c., disp. XXII, thes. I, p. 57.*
19 *S. D., p. 593, 20.*
20 *L. c., thes. XXX, nota I, p. 177.*
21 *Ex. Conc. Trid., de lib. arb., p. 116.*

Spiritualia hoc loco intelligimus ea, quae lex et evangelium nobis proponunt, in mente, voluntate, corde, et reliquis viribus inchoare, praestare, retinere et conservare. In diesen geistlichen Dingen vermag das *liberum arbitrium* nichts. Hafenreffer[22] stellt die Frage, was das *lib. arbitrium* in diesen Dingen vermöge, und antwortet: *Ut rem verbo complectar: Nihil.* Selbst das vermag er nicht, daß er in die Kirche ginge dem formellen Zweck des Wortes gemäß, nämlich um zur Seligkeit unterrichtet zu werden. Quenstedt[23] erklärt: *In hisce jam dictis actionibus mere spiritualibus ....nullas esse vires, tam in intellectu, quam in voluntate hominis non renati, asserimus.* Zu diesen *actionibus spiritualibus* rechnet er auch Thesis XXXI: *Ire in templum informationis ex verbo praedicato capiendae causa, legere et audire verbum Dei animo proficiendi, desiderio informationis ex verbo teneri.* Gerhard eignet sich in seiner Ausführung über das Vermögen des *lib. arbitrium* in geistlichen Dingen das Urteil Luthers an: *Liberum arbitrium esse titulum sine re, vel rem de solo titulo.* Ebenso sprechen sich selbstverständlich unsere Bekenntnisschriften aus: *Form. Conc., S. D., de lib. arb., 20 sq., p. 593; 31. 32, p. 596.*

---

22 *Loci, lib. III, stat. I, loc. IV, p. 255.*
23 *L. c., thes. XXX, nota II, p. 178.*

LEHRSATZ III.

Insonderheit hat der natürliche Mensch kein Vermögen, auch nur den geringsten Anfang zur Bekehrung zu machen.

Anmerkung: — Der Mensch im Stande des Verderbens fragt nicht nach Gott (Röm. 3, 11), — wie kann Verlangen nach Bekehrung in ihm sein? Die Gesinnung des Fleisches ist Feindschaft wider Gott (Röm. 8, 7; Kol. 1, 21), — wie will es sich denn unter Gott demütigen? Der natürliche Mensch versteht nichts vom Geiste Gottes (1. Kor. 2, 14); ihm ist schon der tiefe, geistliche Sinn des Gesetzes, ihm ist vollends jegliches Stück der göttlichen Wahrheit des Evangeliums ganz verborgen, unverständlich, ja Torheit. Wie will er denn also seine Sünde und Sündhaftigkeit recht erkennen, wie auch nur selbst die geringste Erkenntnis von Christo gewinnen, wie also auch nur den gering-

sten Anfang zur Bekehrung machen? Schon diese Erwägungen zeigen, daß des Menschen *lib. arbitrium* in allem, was die Bekehrung betrifft, schlechtweg nichts vermag. Dazu kommt, daß die Schrift dem natürlichen Menschen den geringsten geistlich guten Gedanken abspricht (2. Kor. 3, 5), und für unmöglich erklärt, Jesum ohne den Heiligen Geist anzunehmen (1. Kor. 12, 3); vgl. Meisner,[1] der daher aus allem den richtigen Schluß macht, daß der natürliche Mensch *non vult, nec velle potest se ad Deum convertere.* Diese Unfähigkeit lehren außerdem Stellen, die überhaupt die verderbte Natur des natürlichen Menschen anzeigen, ihn Fleisch, das volle Gegenteil von Geist, nennen (Joh. 3, 6), von ihm aussagen, er tue nur Böses (Matth. 7, 18; Luk. 6, 43. 44; Kol. 1, 21), er sei tot in geistlichen Dingen (Eph. 2, 1; Kol. 2, 13; Joh. 5, 25; Matth. 8, 22). Fleisch und Geist sind vollkommene Gegensätze. Luther:[2] „Da muß man Achtung auf haben: Wo das Wort Fleisch also gebraucht wird in der Schrift, daß es gegen den Geist gehalten wird, da heißt Fleisch alles dasjenige, das stracks wider Gottes Geist ist." Ist der natürliche Mensch also Fleisch, so kann er nicht *actiones spirituales* ausrichten, also sich bekehren; ist er böse durch und durch, so kann er auch nicht einmal das Gute haben, daß er seine Bekehrung wünschte. In den gegebenen Schriftstellen allen liegt der ausreichende Beweis, daß des natürlichen Menschen *liberum arbitrium* keine Kräfte zur Bekehrung enthält, daß er nach Erkenntnis wie Willen unfähig zu diesem geistlichen Werk ist. Streng genommen ist hier, wo es sich um die Kräfte des natürlichen Menschen in bezug auf Bekehrung handelt, mit den obigen und verwandten Stellen der volle Schriftbeweis gegeben. Doch fügen die Dogmatiker auch hier zur Vervollständigung des Beweises gewöhnlich die Schriftstellen hinzu, welche die Fähigkeit zur Bekehrung dadurch dem natürlichen Menschen absprechen, daß sie die Bekehrung allein für Gottes Werk erklären (Hes. 36,26; Jer. 32, 39; 5. Mose 29, 4; Eph. 1, 17; 2, 5; 4, 7; Apg. 26, 18; 2. Kor. 4, 6; Phil. 1, 6; 2, 13); vgl. *Form. Conc.*[3] Daher der bekannte Satz Calov[4]):

---

[1] *Anthropol. sacr., dec. III, disp. XXII, thes. 46, p. 81.*
[2] *De servo arbitrio, B. XIX,* S. 105.
[3] *S. D., II, 7, p. 589.*
[4] *Apodixis art. fidei, de salut. consequendae modo, § V, p. 259.*

Homo ad sui conversionem nihil confert aut conferre potest, ... sed mere passive se habet.

In der Antithese stehen Pelagianer, Semipelagianer (Joh. Cassianus, Faustus von Rhegium, Gennadius). Nach ihrer Meinung ist durch das *liberum arbitrium* wenigstens der Anfang der Bekehrung möglich. Augustin[5] beschreibt ihre Meinung: *Ex nobis esse fidei coeptum, ex Deo fidei incrementum et complementum.* So stehen auch die Scholastiker, zumal die Franziskaner, z. B. Durandus (Dominikaner): *Naturam corruptam non indigere gratia sanante, sed solum sublevante.* Auch die Papisten stehen so. Die Beschlüsse des *Conc. Trid.,*[6] die auch in diesem Lehrstück wie immer sehr zweideutig lauten, sprechen am unverhülltesten im *Canon IV* und V der *Sessio VI: Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, nec posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit. Canon V: Si quis liberum hominis arbitrium, post Adae peccatum, amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in ecclesiam anathema sit.* [Die Zweideutigkeit liegt darin, daß in Kan. IV die papistische Stellung, daß des Menschen *lib. arbitrium* nicht ohne, wohl aber mit der *gratia praeveniens* etwas zur Bekehrung vermöge, sehr verhüllt wird, und daß in Kan. V *lib. arbitrium* an sich und *lib. arbitrium in spiritualibus* konfundiert werden und der Schein erzeugt wird, als ob die lutherische Kirche überhaupt das *lib. arbitrium* auch im philosophischen Sinne beim gefallenen Menschen leugne.] Sehr klar beschreibt Chemnitz[7] die Stellung des Tridentinums: *Gratiam vero Dei et efficaciam Spiritus non simpliciter efficere et operari in iis, qui renascuntur, novam aliquam δύναμιν, vim, facultatem aut potentiam inchoandi et praestandi motus et actiones spirituales, quam ante conversionem aut renovationem ex naturae viribus non habuerint, sed tantum vincula*

---

[5] *De praedest. sanct., cap. II, tom. VII, col. 1233.*

[6] Siehe *Examen Conc. Trid. Chemnicii, de lib. arb., cap. II, canon IV. V, p. 113.*

[7] *Ex. Conc. Trid., de lib. arb., p. 118.*

rumpere et laqueis liberari, ut facultas naturalis antea constricta, compressa et impedita, possit jam per gratiam excitata, vires suas in rebus spiritualibus exercere. Wie zwei Männer einen Stein tragen, so arbeiten, sagt Bellarmin, menschlicher Wille und Gottes Gnade in der Bekehrung.

Die Sozinianer lehren, daß das *lib. arbitrium* des natürlichen Menschen an sich im Geistlichen nichts vermag, weil der Mensch in diesen Dingen aus sich selbst gar nichts weiß. Sobald er aber das Wissen hat, kann er aus eigner Kraft alles Geistliche vollbringen.

Die Arminianer stehen ganz wie die Papisten. Nach ihrer Meinung genügen die in der Schrift vorgetragenen Gründe allein ohne sonstige Hilfe, um den Menschen zum Glauben zu bewegen (sie erkennen nur eine moralische Wirkung der Schrift an).

Es gehören hierher auch die Synergisten innerhalb der lutherischen Kirche. Mit Recht sagt Quenstedt: *Semina hujus synergistici erroris satis foecunda sparsit Phil. Melanchthon in variis scriptis et libris suis.* [Anfangs stand Melanchthon durchaus nicht synergistisch; vielmehr, um die gänzliche Untüchtigkeit des *lib. arbitrium* des natürlichen Menschen in geistlichen Dingen recht zum Ausdruck zu bringen, behauptete er in der ersten Ausgabe seiner *Loci* (1521), daß der natürliche Mensch überhaupt keinen freien Willen habe, auch nicht *in rebus civilibus,* daß auch da des Menschen Wille nur ein scheinbarer sei, weil alles geschehe gemäß der göttlichen Vorherbestimmung. So sagt er *(Loci, p. 12): Quandoquidem omnia, quae eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostra libertas.* Es ist gewiß klar, daß Melanchthon sich hier in einer durchaus prädestinatianischen, deterministischen Weise äußerte und in bezug auf den freien Willen des Menschen und Gottes Weltregierung die scheinbare Kollision nicht überwand, die doch damit gelöst ist, daß Gott von Ewigkeit weiß, wie ein Mensch sich in einer äußerliche Dinge betreffenden Sache entscheiden wird, und das Resultat von Ewigkeit in seinen Weltplan eingeordnet hat; aber das Interesse bei Melanchthon, daß er dem menschlichen Willen in geistlichen Dingen jegliches Vermögen absprechen wollte, war durchaus korrekt. Doch schon in den

späteren und dann erst recht in den letzten Ausgaben seiner *Loci* lehrt Melanchthon einen ausgesprochenen Synergismus. Er zählt da drei Ursachen guter Handlungen auf: *Verbum Dei, Spiritus sanctus, et humana voluntas assentiens, nec repugnans verbo Dei.*] In seiner veränderten *Conf. Aug.* heißt es *art. XVIII: Nos adjuvari a Spiritu Sancto in efficienda spirituali justitia in nobis;* und: *Spiritum Sanctum adjuvare corda nostra in motibus interioribus efficiendis.* In der veränderten *Apologia* heißt es: *Affirmamus tamen, liberum arbitrium et rationem in rebus spiritualibus solum nihil posse.* Zuvor hieß es einfach: *nihil posse.* An anderer Stelle: *Intus regenerari et corde ac sensibus renovari, credere et timere Deum, illud operatur Spiritus Sanctus.* Zuvor hieß es: *solus Spiritus Sanctus.* In der dritten Ausgabe der *Loci,* zwei Jahre nach Luthers Tod, kommt dann die bekannte Stelle: *Liberum arbitrium est facultas se applicandi ad gratiam, h. e. audit promissionem et assentiri conatur.* Die Lehrstellung der Synergisten gibt genau unsere Konkordienformel.[8] Viel greifbareren Synergismus lehrten Melanchthons Nachfolger: Joh. Pfeffinger, V. Strigel, Joh. Stössel.

In synergistischer Antithese stehen alte und neue Rationalisten, fast ausnahmslos auch der ganze Chor neuerer Dogmatiker.

Während die neueren Theologen vielfach mit philosophischen Gründen gegen die lutherische Schriftlehre kämpfen, so suchen Papisten und Synergisten ihre Antithese durch die Schrift zu stützen. Hauptargument war immer, daß die Schrift dem Menschen mancherlei vorschreibe zu tun oder zu lassen; und diese Vorschriften seien ganz vergeblich, wenn nicht das *lib. arbitrium* Kraft habe zur Erfüllung. — Dagegen: *A praecepto ad posse non valet consequentia.* Der Herr ruft dem toten Lazarus zu: Komm heraus! Aus dieser Aufforderung wird niemand auf die nötige Fähigkeit des toten Lazarus schließen. Läge alles von Gott Befohlene in des Menschen Macht, so hätte er selbst nicht einmal die von den Papisten statuierte Unterstützung der *gratia* nötig, sondern könnte allein alles Geistliche nicht nur anfangen, sondern auch

---

[8] *S. D., art. II, 77,* S. 606.

vollenden. Denn befohlen wird es ja Sach. 1, 3: „Kehret euch zu mir"; Hes. 18, 31: „Machet euch ein neu Herz und neuen Geist"; Matth. 11, 27: „Kommet her zu mir alle". Und wie oft heißt es: Glaubet! Nun werfen die Papisten ein, es würde grausam von Gott sein, wenn er etwas befehle, was der Mensch nicht vermöge. Dagegen:

1.) Es ist nicht Grausamkeit, wenn Gott in den rein gesetzlichen Vorschriften vom Menschen fordert, was er nach seiner Gerechtigkeit fordern kann. Es sind aber die Gebote Gottes, die etwas Unmögliches fordern, nicht nur nicht leere Worte, sondern zugleich Mittel *(remedia)*, durch welche der Weg zur Heilung des Elends des Menschen eröffnet wird; vgl. Luther.[9] Meisner:[10] *Afferunt enim (scil. praecepta) cognitionem peccati, incitant ad preces, ducunt ad Christum, convertunt et renovant hominem* (sofern sie nicht nur Tun nach dem Gesetz, sondern z. B. auch Glauben vorschreiben und gebieten). *Praecepta igitur Deum medentem non illudentem arguunt, verba sunt non exprobrantia, sed sanantia miseriam hominis.*

2. Auch ist nicht wahr, daß die eigentlich gesetzlichen Vorschriften *simpliciter et absolute* unmöglich und also ganz umsonst gegeben seien. Sie waren möglich in ihrer Erfüllung vor dem Fall und sind es nach dem Fall in gewissem Grade bei denen, die in Christo sind (Joh. 15, 5).

Die Papisten wenden noch solche Sprüche ein, wo Gott dem Menschen etwas zusagt unter der Bedingung, daß er dieses oder jenes tue. Ihr Argument geht wieder dahin, daß alle solche Stellen ein bitterer Spott seien, wenn der Mensch nichts vermöge und die Bedingung nicht in seiner Macht stände. Luther erklärt mit Recht[11] dieses alles für Vernunftschlüsse und beruft sich auf die Regel: *Conditionalis indicative nihil asserit.* Es seien solche bedingten Verheißungen, wenn z. B. Leben unter Bedingung der Bekehrung, des Glaubens usw. zugesagt würden, keine Verspottung des Menschen, obgleich er die Bedingung nicht erfüllen könne. Denn die Erfüllung ist nur relative, soviel den Menschen anlangt, nicht absolute,

---

9 *De servo arbitrio,* Leipz. Ausg., B. XIX, S. 59; Milw. Ausg., S. 117.
10 *Anthropol. sacr., dec. III, disp. XXIII,* § *10, p. 100.*
11 *De servo arbitrio,* Leipz. Ausg. a. a. O., S. 54; Milw. Ausg., S. 106 ff.

soviel Gott anlangt, unmöglich; vgl. Luther:[12] „Sehet da, ob ich wohl sage" usw. Meisner[13] sagt ganz richtig gegen das papistische Argument und den Schluß aus den bedingten Verheißungen auf die geistlichen Fähigkeiten des *lib. arbitrium* so: *Per conditionatas promissiones indicatur quidem medium(sc. conversio) sed non medii principium, ideoque a conditione ad liberum arbitrium tanquam actionis per conditionem requisitae principium nulla valet consequentia.* Sehr schön sagt auch Luther (A. a. O.), daß da, wo Gott gebotsweise von Glauben und Bekehrung rede, er durch solche gebotsweise Rede vom Evangelium eben den Geist gebe zum Glauben und zur Bekehrung, gleichwie auch der Herr durch sein *surge* dem Lazarus Kraft zur Auferstehung aus dem Tode gab.

---

[12] A. a. O., Leipz. Ausg., S. 70; Milw. Ausg., S. 137.
[13] *Anthropol. sacr., dec. III, disp. XXIII, 16, p. 105.*

Druckfehler.

S. 27, Z. 2 v. o. lies erkennen (statt erkennet).
S. 33, Z. 5 v. u. lies das *necessarium* (statt die).
S. 40, Z. 15 v. u. lies welchen (statt welche).
S. 46, Z. 9 v. u. füge ein τὸ ὄν.
S. 49, Z. 13 v. u. lies allem (statt aallem).
S. 75, Z. 4 v. o. lies durch (statt dusch).
S. 89, Z. 3 v. o. lies Mentzer (statt Menzer).
S. 91, Z. 11 v. u. lies *circumscriptiva* (statt *circumspectiva*).
S. 136, Z. 9 v. o. lies *transitivo* (statt *transitiva*).
S. 137, Z. 5 v. o. lies gläubigen (statt Gläubigen).
S. 153, Z. 6 v. o. lies *vindicativa* (statt *vindicata*).
S. 172 Fußnote lies *p. 36* (statt *p.* 38).
S. 198, Z. 4 v. o. lies Homöusianer (statt Homousianer).
S. 207, Z. 13 v. u. lies ἄμορφος (statt ἅμορφος).
S. 212, Z. 6 v. o. lies Heb. 11, 3; (statt Heb. 11, 36).
S. 212, Z. 6 v. o. lies Jes. 41, 24 (statt 47, 24).
S. 212, Z. 16 v. u. lies *rationem* (statt *ratione*).
S. 213, Z. 10 v. u. lies stamme (statt stammt).
S. 228, Z. 10 v. u. lies es (statt sie).
S. 235, Z. 20 v. o. lies Matth. 6, 26 ff. (statt 6, 20 ff.).
S. 237, Z. 16 v. u. lies Hiob 12, 9. 10 (statt Heb. 12, 9. 10).
S. 237, Z. 6 v. o. lies διοικεῖ (statt διοίκει).
S. 245, Z. 7 v. u. lies *proprios* (statt *proprius*).
S. 247, Z. 9 v. o. lies πρόθεσις.
S. 250, Z. 2 v. o. lies *creaturarum* (statt *creatarum*).
S. 255, Z. 2 v. u. lies *generalis* (statt *genralis*).
S. 257 Fußnote lies *theol.* (statt *thol*).
S. 264, Z. 4 v. o. füge ein *impeditio* nach *permissio*.
S. 267, Z. 16 v. o. lies דָּבַר (statt דָּבַ)
S. 267, Z. 16 v. o. lies προφητεῖα,.
S. 267, Z. 19 v. o. lies Jes. 41, 21-23 (statt Jes. 42, 21-23).
S. 273, Z. 5 v. o. lies Wundern (statt Wunder).
S. 273, Z. 5 v. u. lies Eph. 6, 18 (statt Eph. 6, 8).
S. 285, Z. 5 v. o. lies בְּנֵי (statt כְּנֵי).
S. 286, Z. 11 v. u. streiche 1. Mos. 32, 24 ff.
S. 287, Z. 11 v. u. lies lokal (statt lokale).
S. 292, Z. 15 v. u. lies Cherubs (statt Cherubims).
S. 292, Z. 6 v. u. lies belehrt (statt lehrt).
S. 292, Z. 3 v. u. lies Ps. 148, 2.
S. 306, Z. 12 v. u. lies Luk. 1, 46. 47 (statt Luk. 1, 47. 48).
S. 338, Z. 19 v. u. lies Erarbeitetes (statt Erarbeitetetes).
S. 365, Z. 19 v. o. lies 1. Pet. (statt 2. Pet.).